

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Achtzehnter Bericht

über die

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums
in Berlin

erstattet vom

Curatorium.

Mit einer wissenschaftlichen Beilage von Dr. Martin Schreiner:
Studien über Jeschu'a ben Jehuda.

BERLIN 1900.

Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.

GERMANY

Digitized by Google

B755
S37

Digitized by Google

E27845

Jeschu'a ben Jehuda.

Jeschu'a b. Jehuda, mit seinem arabischen Namen: Abû al-Farag Furkân ibn Asad[1]) gehört zu den hervorragendsten älteren Lehrern der Karäer. Er lebte, wie es nun unzweifelhaft feststeht, um die Mitte des 11. Jahrhunderts[2]). Aus fernen Ländern kamen Karäer nach Jerusalem, wo er wohnte, um seines Unterrichtes theilhaftig zu werden, und nach ihrer Heimath zurückgekehrt, verbreiteten sie mit grossem Eifer die Lehren ihres Meisters. Von seinen Schülern sind besonders der Byzantiner Tobija ben Mose, der Uebersetzer karäischer Schriften und der Spanier Ibn al-Tarâs zu erwähnen. Der erstere hat besonders durch seine Uebersetzungen die karäische Propaganda gefördert, der letztere hat in Spanien eine karäische Bewegung hervorgerufen, welche von den Rabbaniten nur mit Mühe unterdrückt worden ist. Diese Bewegung war es, welche, wie wir sehen werden, Jehuda Halewi zu seiner Polemik gegen die Karäer und Abraham b. Dâwûd zur Abfassung seiner Chronik und polemischen Schriften gegen Jeschu'a veranlasst hat.

Auf die Einzelheiten dieses Kampfes werden wir noch zurückkommen.

Von den Werken Jeschu'as ist nur ein kleines Schriftchen

---

[1]) Ueber Jeschu'a handeln: Steinschneider, Catal. cod. hebr. Biblioth. Acad. Lugd. Bat. S. 173f. 190. Geiger, Melo chofnajim, S. 76ff. Pinsker, Likkutê kadmônijjôth, S. 210 Anh. 65f. Fürst, Geschichte des Karäerthums, II, 162—190. Grätz, VI S. 94. Munk, Notice sur Aboulwalid, S. 4f. Steinschneider, die hebr. Uebers. des Mittelalters, S. 459, u. 942f. P. F. Frankel, in Ersch u. Grubers Encyklopädie Sect. II Bd. 33, S. 16. Margoliouth, in Jew. Quarterly Review, XI S. 187f.

[2]) Nach der Chronik des Ibn al-Hîthî, Jew. Qu. Rev. IX S. 434, 440, hat er seinen kürzeren Commentar zum Pentateuch im Rabî' al-auwal des Jahres 446 d. H. (1054—55 der chr. Zeitr.) begonnen, was durch das Datum 442. d. H. im grösseren Commentar noch wahrscheinlich gemacht wird. S. Jew. Qu. Rev. XI S. 210.

Digitized by Google

über die verbotenen Verwandtschaftsgrade gedruckt.[1]) Handschriftlich sind von ihm folgende Werke vorhanden:

1. eine arabische Uebersetzung des Pentateuchs;
2. Fragmente eines kürzeren Pentateuch-Kommentars;
3. eines grösseren Kommentars zum Pentateuch;
4. ein Fragment des Originals von seinem grossen Werke über die „verbotenen Verwandtschaftsgrade.“[2])

Ausser diesen Schriften sind von Jeschu'a in hebräischer Uebersetzung vorhanden:

5. ein Komm. zum Dekalog,
6. das Buch בראשית רבה, eine philosophische Erklärung der ersten zwei Wochenabschnitte des Pentateuchs, wahrscheinlich ein Bruchstück des grösseren Kommentars, dessen Original bisher nicht aufgefunden worden ist. Die von Margoliouth beschriebenen Fragmente beziehen sich alle auf andere Theile des Pentateuchs. Ebenso ist bisher ein grösseres Stück vom arabischen Original des
7. Werkes von den „verbotenen Verwandtschaftsgraden“ nicht bekannt.

Vollständig ist die hebräische Uebersetzung der beiden letzten Werke vorhanden in Cod. Warner, No. 41 und zwar בראשית רבה Bl. 63 v—101 r. und das ס׳ העריות Bl. 155 v. bis 257 r. Ausserdem finden sich noch das ב״ר in Cod. Warner No. 5 und ס׳ העריות in Cod. Warn. No. 25.[3])

Diesen zwei Werken sind die folgenden Untersuchungen gewidmet. Das Buch Berêšith rabbâ verdient in mehrfacher Hinsicht eine besondere Aufmerksamkeit. Die Terminologie des Uebersetzers bietet manche Schwierigkeiten, die umso eher gelöst zu werden verdienen, weil spätere karäische Autoren sich ihrer ebenfalls bedienen. Auch ist Jeschu'a einer der einflussreichsten karäischen Schriftsteller, dessen Ansichten für die Geschichte der karäischen Theologie von Wichtigkeit sind, endlich verdienen diese Ansichten wegen ihres Zusammenhanges mit der islâmischen, insbesondere der mu'tazilitischen Dogmatik auch insofern Berücksichtigung, weil sie

---

[1]) אגרת התשובה s. Frankl a. a. O. S. 16.

[2]) Nach der Beschreibung von Margoliouth in Jew. Qu. Rev. das.

[3]) S. die Beschreibung dieser HSS. bei Steinschneider, Cat. Lugd. S. 9, 103, 178, 190 ff. Der Verwaltung der Leidener Universitätsbibliothek sowie der hiesigen kön. Bibliothek spreche ich für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie die in dieser Arbeit benutzten HSS. mir zur Verfügung stellten, meinen verbindlichsten Dank aus. Die meisten habe ich in meiner Abhandlung „der Kalâm in d. jüd. Lit.“ S. 2. A. 2 angegeben, welche Arbeit hier mit KJL. bezeichnet wird.

geeignet sind, unsere Kenntniss vom I'tizâl und seinem Kampfe gegen die Aš'ariten wesentlich zu fördern. — Die Einleitung Jeschu'as zu seinem religionsgesetzlichen Werke zeigt gleichfalls eine solche Abhängigkeit von der islâmischen Gesetzeskunde, dass es mir erwünscht erschien, der Natur dieser Beziehungen auf den Grund zu gehen. Ehe ich die Ergebnisse meiner Studien darlege, halte ich es aber für nothwendig, eine Untersuchung über einige Fragen, die sich auf die mu'tazilitische Bewegung beziehen, über ihren Stand zur Zeit Jeschu'as und über die Quellen, die auf uns gekommen sind, vorauszuschicken.

I.

Zur Geschichte des Mu'tazilismus.

Es ist mehrfach auf den Zusammenhang des I'tizâl mit gewissen Erscheinungen der persischen Religionsgeschichte und mit den Ši'iten hingewiesen worden,[1]) was mich veranlasst hat, diesen Zusammenhang auf Grund der mir vorliegenden Quellen zu untersuchen.

Von den ši'itischen Quellen für die Geschichte des Mu'tazilismus gehören zu den ältesten die Schriften des Kâsim b. Ibrâhîm al-Hasanî (st. i. J. 246 d. H.), welche aber verhältnissmässig eine geringe Ausbeute bieten.[2]) Aus seinem Schriftchen: في العدل والتوحيد ونفي الجبر والتشبيه ist zu entnehmen, dass er drei Quellen der religiösen Erkenntniss annimmt: die Schrift, die Vernunft und den Consensus. Die Darlegungen, welche auf die im Titel der Schrift angegebenen Gegenstände sich beziehen, lassen gar keinen Schluss auf irgendwelche fremde Einflüsse zu. Das Raisonnement ist so dürr und einfach, dass man den Eindruck gewinnt, dass zu diesen Anschauungen keine Anregung von Aussen her nothwendig gewesen sei.[3])

---

[1]) Goldziher in ZDMG. LIII S. 381 f. Van Vloten, das. LII S. 216 und LIII 538. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islâm S. 56 u. 80.

[2]) Ueber diese Schriften s. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I S. 186 f.

[3]) Bl. 52a derselben Hs. beginnt die Schrift: Risâlat al-Ṭabarijjîn. Bl. 53a wird von einem koptischen Christen سلمون erzählt, er pflegte im Hause Ibrâhîm al-Hasanî's mit Mutakallimûn, zu verkehren, er hätte gelehrt, dass Jesus ein Mensch gewesen sei, dann wird über eine Frage berichtet, die

Digitized by Google

Von grösserem Interesse scheinen die Angaben des Mahdî ibn al-Murtaḍâ al-Ḥasanî zu sein. In seiner Encyclopädie der šî'itischen Theologie: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار[1]) finden wir Ausführungen über die Geschichte der Mu'taziliten, welche er den Werken eines gewissen ابن برداق und des Ḳâḍî 'Abd al-Ġabbâr al-Mu'tazilî entlehnt zu haben scheint. Er findet die Mu'tazila im Korân angedeutet (Sure 19, 49) und führt auch zwei Traditionen an, in denen sich die Mu't. vom Propheten ein gutes Zeugniss ausstellen lassen.[2]) Es werden von ihm hervorragende Aṣḥâb und Tâbi'ûn als Mu'taziliten hingestellt.[3]) Aus seiner Darlegung der mu'tazilitischen Lehre hebe ich die Anschauung hervor, dass der Glaube aus Wort, Erkenntniss und That bestehe, was an eine gleichlautende Lehre des Avesta erinnert.[4]) Der kurzen Darlegung der mu'tazilitischen Lehre folgt die Aufzählung der zehn Generationen der mu'tazilitischen Šejche, an die sich noch die Chalîfen anschliessen, welche Ibn al-Murtaḍâ als Mu'taziliten betrachtet.

In diesem Werke finden wir ausser den Capiteln, welche das mu'tazilitische Lehrsystem im Abriss enthalten, noch ein besonderes Buch, welches die „Feinheiten" oder „subtilen Fragen" des Kalâms behandelt (Bl. 26b—45a) und das wir neben dem weiter unten zu besprechenden Werke des Abû Rašîd al-Nîsâbûrî als eine Hauptquelle des nachaš'aritischen Mu'tazilismus betrachten müssen. Wir werden später aus diesen Capiteln Manches anführen, sie enthalten aber nur Ansichten, welche in Folge der Anregung durch die griechische Philosophie in den Schulen der Mutakallimûn diskutirt worden sind.

Auf das Isnâd des Ibn al-Murtaḍâ, der den Mu'tazilismus in die Zeit des Propheten hinaufführt, ist natürlich nichts zu geben, wir haben aber keinen Grund, die Angabe, dass Zejd b. Alî ein Schüler des Waṣil b. 'Aṭâ war, zu bezweifeln.[5]) Durch ihn wurde der Mu'tazilismus unter die Šî'iten gebracht und es ist daher sehr wohl begreiflich, dass er sich bei den Zejditen so lange behauptet hat.

---

der Kopte in Gegenwart des Ḥafṣ al-Fard al-Baṣri in Betreff der Prophetie Muhammeds gestellt habe.

[1]) HS. Glaser, No. 230. Ahlwardt IV No. 4894.

[2]) Ueber solche Traditionen s. ZDMG. LIII 510.

[3]) Ebenda, S. 487.

[4]) Vgl. James Darmesteter, Le Zend-Avesta, I 169.

[5]) Al-Šahrastânî-Haarbrücker, I S. 175.

Dass die mu'tazilitische Lehre von manchen Šî'iten auch bekämpft wurde, ist wohlbekannt.

Eine andere Frage ist die, inwiefern hat der Mu'tazilismus Elemente aus der persischen Volksreligion aufgenommen, inwiefern ist er Neigungen und Traditionen der Perser entgegengekommen oder ist er gar als Reaktion des persischen Geistes auf die Lehre des Islâms entstanden? Für die Entscheidung dieser Frage ist vor Allem zu beachten, wie sich die Religionsurkunden und die theologischen Schriften der Perser über die Hauptfragen der mu'tazilitischen Lehre äussern.

In einem Fragmente aus dem Pehlevi Vendidâd ist von der Bestimmung des Schicksals die Rede, die allerdings nach dem Kommentar sich nur auf die „Dinge der materiellen Ordnung" beziehen soll, während die Dinge der „geistigen Ordnung" durch das Thun entstehen.[1]) „Manche sagen, heisst es weiter, Weib, Kinder, Reichthümer, Herrschaft kommen vom Schicksal, die anderen Dinge durch die That. Das Gute, das dem Menschen nicht bestimmt war, erlangt er nie; was ihm bestimmt ist, kömmt ihm zu durch sein Thun, durch seinen Fehler verliert er es. Wenn ihm Uebles bestimmt war, so kann er es abwehren, durch sein tugendhaftes Thun." In der Pehlevi-Litteratur, so weit sie mir in Uebersetzungen zugänglich ist, wird diese Anschauung noch eingeschränkt. „Das Schicksal ist es, so heisst es im Minôchired, welches über Jedermann und jedes Ding herrscht."[2]) Es wird aber auch angenommen, dass das Gebet und die guten Werke durch den Einfluss der göttlichen Vorsehung dem Menschen nützen können.[3])

In dem Šikand Gûmânîk Vigâr[4]) finden wir in der Polemik gegen das Christenthum eine Stelle, an welcher die Lehre, dass Gott den Menschen mit freiem Willen geschaffen habe, verworfen wird, mit der Begründung, dass, wenn nun der Mensch aus freiem Willen sündige, so ist Gott, der Urheber auch des letzteren,

---

[1]) J. Darmesteter, Le Zend-Avesta III 44.

[2]) Sacred Books of the East XXIV Cap. 47 S. 89.

[3]) Ebenda S. 55. So heisst es auch in einer Tradition bei al-Tirmidhi II S. 20 Z. 15 قال رسول الله صلعم لا يردّ القضاء الا الدعاء ولا يزيد فى العمر الا البرّ. Das ist aber nicht die mu'tazilitische, sondern die orthodoxe Anschauung.

[4]) Ebenda S. 236.

die letzte Ursache der Sünde, eine Argumentation, welche gar nicht mu'tazilitisch ist.[1])

Zum Ueberfluss polemisirt der Verfasser desselben Werkes auch offen gegen die Mu'taziliten.[2])

Man sieht, diese Daten sind nicht so beschaffen, dass aus ihnen auf den persischen Ursprung des Mu'tazilismus geschlossen werden könnte.

Viel weniger fällt der Umstand ins Gewicht, wie sich ausgesprochene Mu'taziliten gegenüber persischen Religionsanschauungen und Literaturerzeugnissen verhalten, obwohl dies zu beobachten, nicht ohne Interesse ist. Dass der Dualismus in allen mu'tazilitischen Kalâmwerken bekämpft wird,[3]) darauf ist kein Gewicht zu legen. Dass al-Ma'mûn in einem Berichte über eine Disputation zwischen einem islamischen Theologen und einem Dualisten, den letzteren mit dem in den meisten Kalâmwerken angeführten Beweis für die Einheit Gottes, den man den „Beweis von der gegenseitigen Hinderung"[4]) nannte, widerlegt,[5]) ist ebenfalls nicht von Belang. Der I'tizâl kann ja sehr wohl unter persischen Einflüssen entstanden sein, ohne dass seine Vertreter die Empfindung gehabt hätten, der persischen Religion zum Danke verpflichtet zu sein.

Al-Ma'mûn soll auch, als ihm das Buch Ǵâwidân Chired vorgelesen wurde, von der Weisheit seiner Lehren entzückt gewesen sein, aber das Buch enthält, nach den Mittheilungen de Sacy's zu urtheilen, gar nichts, was auf eine Verwandtschaft mit dem Mu'tazilismus schliessen lassen würde,[6]) es wird darin sogar von der „absoluten Bestimmung Gottes" gesprochen.[7])

---

[1]) 'Iḳd. I S. 253 wird ein Gespräch zwischen einen Magier und einem Kadariten mitgetheilt, dessen Inhalt ebenfalls diesem Gedankengang entspricht.

[2]) Ebenda, S. 195f.

[3]) Ueber eine drastische Widerlegung der Anschauungen eines Magiers durch Abû-l-Hudejl al-'Allâf berichtet Ibn Abî 'Aun cod. Sprenger, 1205 Bl. 102b.

[4]) طريق التمانع S. KJL. S. 54.

[5]) S. A. Barthelemy, Gujastak Abalish, Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmoun. Paris 1887. S. 2f. Eine Disputation al-Ma'mûns mit einem Dualisten finden wir schon 'Iḳd, Ausg. v. J. 1302. I 253.

[6]) Mémoires de l'Institut Royal de France, Acad. des inscriptions et belles-lettres, Bd. IX S. 1f.

[7]) Ebenda, S. 25, „La doctrine religieuse de l'auteur est l'unité de Dieu, sa providence, son décret absolu, etc. Diese Anschauungen sind wohl vom islâmischen Bearbeiter hineingebracht worden.

Mehrere Mittheilungen verdanken wir in dieser Beziehung Ibn Ḥazm und ʿAbd al-Ḳâhir al-Bag̊dâdî. Der Erstere berichtet, ʿAbbâd b. Sulejmân al-Ḍejmarî soll der Ansicht gewesen sein, Hunger und Dürre seien nicht die Schöpfungen Gottes,[1]) dasselbe soll Muhammed b. ʿAbdallâh al-Iskâfî in Betreff der Trommel, der Gesänge und Musikinstrumente, also der Mittel zur Sünde gelehrt haben.[2])

Bedeutsamer sind die Bemerkungen, welche al-Bagdâdî über al-Naẓẓâm und al-Ǵâḥiẓ macht. Vom Ersteren sagt er, er habe den Dualisten die Lehre entlehnt, dass der Gerechtigkeit übende (Gott) der Ungerechtigkeit und Lüge nicht fähig sei[3]). Dasselbe sei der Fall in Betreff seiner Lehre, dass die Körper in lebende und todte einzutheilen seien, der lebende Körper kann nicht leblos, der leblose nicht lebendig werden. Ebenso meinen ja die Dualisten, dass das Licht lebend und leicht sei, deshalb immer aufwärts steige, die Finsterniss aber todt und schwer sei, und deshalb stets abwärts strebe. Al-Bag̊dâdî wundert sich sogar darüber, wie al-Naẓẓâm es zu Stande gebracht habe, gegen die Dualisten ein polemisches Werk zu schreiben. — Die erstere Anschauung wird von manchen Šejchen der Muʿtazila wie z. B. al-Ǵubbâʾî verketzert. Man ist in der That geneigt anzunehmen, dass mit der Lehre, dass Gott keine Ungerechtigkeit ausüben könne, ein Attribut Ahuramazdas auf Allâh übertragen worden ist, es ist aber zu beachten, dass bei al-Naẓẓâm, diesem merkwürdigen Manne, der nach Aristoteles den Grundsatz aufgestellt hat, dass der Anfang der Erkenntniss der Zweifel sei, der das Dasein der Ǵinnen „ganz und gar leugnete“[4]), der den Abû Hurejra den grössten Lügner der

---

[1]) Milal, cod. Warn. 480 Bl. 145a. Vgl. Zur Gesch. des Aš'aritenthums, S. 88.

[2]) Ebenda.

[3]) Fark 49a واخذ من الثنوية قوله بان فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

[4]) Al-Šahr. I S. 59. Al-Ǵuwejnî Imâm al-Ḥarâmejn, cod. Gol. 146 Bl. 71 v. فان قيل فما مذهبكم فى الجن والشياطين قلنا نحن قائلون بثبوتهم وقد انكرهم معظم المعتزلة Mafâtîḥ I S. 42 ff. werden die Beweise gegen die Existenz der Ǵinnen angeführt. Al-Damîrî, I s. v. الجن heisst es: فان قيل ما تقول فيما حكى عن بعض المعتزلة ان ينكر وجود الجن قلنا عجيب ان يثبت ذلك عمن يصدق بالقران وهو ناطق بوجودهم

Menschheit (akḏab al-nâs) nannte, diese Lehre vollkommen in der Menge der Vorstellungen verschwindet, welche von griechischen Philosophen stammen.

Noch schärfer geht al-Bagdâdî mit al-Ġâḥiz ins Gericht, dem er seine Neigung für die Maulâ's, diese Urheber aller Ketzerei zum Vorwurfe macht. Al-Ka'bî, heisst es an einer Stelle[1]), rühmte sich des Gâḥiz, dass er zu den Šejchen der Mu'tazila gehört, und rühmte sich seiner vielen Werke und meinte, er wäre aus dem Stamme Kinâna. Darauf ist ihm zu antworten: „Wenn er eine Kinânite war, wie du behauptest, wozu hat er das „Buch der Vorzüge der Kaḥṭân gegenüber den Kinâna und den anderen 'Adnânijja" geschrieben?" Und wenn er ein Araber war, weshalb hat er das Buch der „Ueberlegenheit der Mawâlî über die Araber geschrieben."[2]) Al-Bagdâdî ist also sichtlich bestrebt, mu'tazilitische Lehren als persische Erfindungen hinzustellen, was aber noch keineswegs ihren persischen Ursprung beweist. Dies wären die Thatsachen, welche mir in Betreff des Zusammenhanges zwischen den Mu'tazilismus und den Šî'iten, bez. den Persern bekannt sind.

Von Wâṣil b. 'Aṭâ' wissen wir aber, dass er sagte, es sei nicht erlaubt, „das Zeugniss 'Alî's, Ṭalḥa's und al-Zubejrs über eine Hand voll Kohl anzunehmen",[3]) ferner dass 'Amr b. Ubejd sich ebenso schlecht über 'Alî äusserte, dass Wâṣil sich von Baššâr b. Burd, nachdem dieser sich zur Lehre von der Rückkehr 'Alî's bekannt hatte, getrennt hat[4]), und darum müssen wir annehmen, dass ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen den Šî'iten und mu'tazilitischer Lehre nicht festzustellen ist. Wohl sind davon Spuren vorhanden, dass später einzelne Vorstellungen persischen Ursprunges in der Lehre einzelner Mu'taziliten Platz gegriffen haben, aber man kann nicht annehmen, dass Wâṣil und seine Nachfolger in der schärferen Bestimmung des Monotheismus, mit der Behauptung, dass,

---

Die Leugnung der Existenz der Ġinnen stimmt auch nicht zum persischen Charakter des I'tizâl.

[1]) Fark 70a.

[2]) Ueber al-Ġâḥiz, s. Brockelmann, I S. 152f. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 157, 165, 169.

[3]) Al-Sahr. I 46. Wâṣil hat auch ein Buch: أُصناف المرجئة geschrieben. Vielleicht hängt auch sein Interesse für die Murǵiten mit seiner Feindseligkeit gegen 'Alî zusammen. Vgl. Goldziher, Muh. Stud. II S. 91.

[4]) Aġânî III 61.

„wer einen Begriff oder eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter" von der Religion der Mazdayasnier beeinflusst worden wären.

Was aber die Lehre von der Willensfreiheit betrifft, so ist es ja unzweifelhaft, dass bei den heidnischen Arabern die Vorstellung vom Schicksal verbreitet war[1]), und die Aeusserungen des Korân waren nicht geeignet, diese zu beseitigen. Aber sie spielte auch bei den Persern eine grosse Rolle[2]), so dass wir im Siege der Lehre al-Aš'ari's nicht den Sieg des nationalarabischen Geistes erblicken können, vielmehr nur den eines mit wunderbarer Consequenz durchgeführten Systems, in dem der Gedanke der Allmacht Gottes ebenso vorherrschend ist, wie in dem der Mu'taziliten derjenige von seiner Gerechtigkeit. Dieses System fand dann unter den Persern ebenso zahlreiche Vertreter, — die meisten grossen Aš'ariten sind Perser — wie früher der Mu'tazilismus, der sie dafür vorbereitet hatte.

Die Lehre, dass Gott nichts Böses schaffe, könnte noch am ehesten auf persischen Ursprung zurückgeführt werden, aber der Gedanke liegt der monotheistischen Lehre so nahe, dass man auch hier nicht nothwendig persischen Einfluss anzunehmen braucht.

Dagegen stimmt die Anschauung des Avesta mit der aš'aritischen Lehre vom geoffenbarten Charakter des sittlich Guten und Bösen überein.[3])

Wenn wir noch dazu nehmen, dass von Al-Mas'ûdî die Bekehrung al-Ma'mûns zu dem I'tizâl als eine vollständige Abwendung von den Anschauungen des Ardašîr b. Bâbek dargestellt wird[4]), so wird man es kaum als eine unbegründete Annahme be-

---

[1]) Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislâmischen Araber, Leipzig. 1881. S. 25 f. Goldziher, Die Zâhiriten, S. 155 ff. Wellhausen, Reste arab. Heidenthums, S. 195. 'Ikd I S. 252 wird erzählt, Sa'îd b. Abî 'Arûba hätte den Katâda in Betreff des Kadar befragt, worauf ihm dieser antwortete: „Ist die Ansicht der Araber die richtigere, oder die der Perser?" „Die der Araber", war die Antwort. Darauf sagte Katâda: Es hat keinen Araber gegeben, der es nicht behauptet hätte, (dass es eine Vorherbestimmung giebt)" und zum Beweis führte er ein Gedicht an, dem der Verf. des 'Ikd noch andere folgen lässt. In dieser Erzählung wird die Thatsache, dass die meisten Vertreter des I'tizâl Perser waren, dazu benutzt, um gegen ihre Lehre Stimmung zu machen.

[2]) S. oben, S. 7.

[3]) Darmesteter I S. 161 f.

[4]) Prairies d'or, VIII S. 300. ويذهب مذاهب من سلف من ملوك

trachten können, dass das I'tizâl in seinen Ursprüngen mit der Religion der Perser nichts zu thun habe.

Wir müssen also den Ursprung des Mu'tazilismus anderweitig zu erklären suchen. Nach allen Berichten, die auf uns gekommen sind, gehörten Wâṣil b. Aṭâ' und 'Amr b. 'Ubejd zum Kreise des Ḥasan al-Baṣrî[1]. Sie lebten ursprünglich ebenso, wie ihr Genosse, Ṣâliḥ b. 'Abd al-Ḳuddûs[2] in dem Gedankenkreise, den wir aus der asketischen Litteratur, aus den Werken des Harawî, Abû al-Lejth al-Samarḳandî, des Abû Ṭâlib al-Mekkî (Ḳût al-ḳulûb) kennen. Diese Schriften bestehen zumeist aus Traditionen, die dem Propheten, den Chulafâ' râšidûn und anderen frommen Männern zugeschrieben worden, so dass wir daraus mit Sicherheit schliessen können, dass die ganze Gelehrsamkeit der Asketen in der Zeit Wâṣils ausschliesslich die Form des Hadîth hatte. In der voraš'aritischen Zeit war dies auch bei den dogmatischen Werken der orthodoxen Lehrer der Fall. Das Kitâb al-tauḥîd des Ibn Chuzejma besteht aus Traditionen. Das Ḥadîth scheint die allgemeine literarische Form der ältesten islâmischen Litteratur gewesen zu sein, wie dies ja auch bei den Chronisten und den Adab-Werken zu beobachten ist. Die Zuhd-Schriften enthalten aber massenhaft Material, das aus der Agada stammt und zwar nicht nur etwa Aussprüche, die unter den Juden sehr geläufig gewesen sein müssen, sondern Bemerkungen, die in der gesammten vorhandenen halachischen und agadischen Litteratur nur einmal vorkommen. Wir begegnen auch sehr häufig christlichen Entlehnungen, diese stammen aber nicht etwa aus der späteren kirchlichen Theologie, sondern aus dem Neuen Testament und aus den Apokryphen und Pseudepigraphen desselben.[3] Diese alten Šejche in der ersten Hälfte des

---

سلسان كاردشير بن بابك وغيره واجتهد فى قراءة الكتب القديمة... انصرف عن ذلك كله واظهر القول بالتوحيد والوعد والوعيد الخ.

[1] Ḳût al-ḳulûb I S. 150 wird er als der „Beste von Baṣra" und als der Begründer der Asketik bezeichnet. Ebenda S. 148 sagt einer von den Aṣḥâb, dessen Ueberlieferungen von al-Hasan erklärt worden waren: تسلونى عن العلم وهذا الحبر بين أظهركم.

[2] S. über ihn Houtsma, a. a. O. S. 81 Goldziher in Transactions of the IXth Congr. of Orient. (London 1893) S. 104f.

[3] Man vgl. z. B. die 'Iḳd I S. 352f. angeführten Aussprüche. Ueber christliche Einwirkungen auf den Ṣûfismus vgl. WZKM 1899 S. 35ff.

2. Jh. d. H. hatten gewiss keine solche Kenntnisse in kirchlichen Dingen, wie sie später z. B. al-Mas'ûdî besessen hat.[1])

Als Reaktion gegen jüdische und christliche Einwirkungen ist die Aeusserung in einem Ḥadîth aufzufassen: „Es gibt Gelehrte, welche die Reden der Juden und Christen vortragen, damit ihre Gelehrsamkeit reicher erscheinen solle, die sind schon auf der fünften Stufe der Hölle.“[2])

Welcher Art diese Entlehnungen waren, dafür mögen hier einige Beispiele angeführt werden, wobei wir uns auf ethische Anschauungen beschränken, die in der asketischen Literatur eine grosse Bedeutung haben mussten. Einer modificirten Form der zehn Gebote begegnen wir zu wiederholten Malen.[3]) Midrasch-Erzählungen werden unverändert, oder mit Fortlassung des eigenthümlich Jüdischen aufgenommen.[4]) Charakteristisch sind folgende Beispiele: „Die Râbi'a wurde befragt, wann der Mensch als Gott liebend betrachtet werden könne. Darauf antwortete sie: Wenn das Unglück ihn so erfreut, wie das Wohlergehen.[5]) „Abû Mûsâ al-Aš'arî theilte mit im Namen des Propheten, Gott segne und begrüsse ihn: „Der Gläubige, der den Korân liest, ist wie die Citrone, deren Geruch angenehm und deren Geschmack angenehm ist, der Gläubige, der den Korân nicht liest, ist, wie die Dattel, die einen angenehmen Geschmack, aber keinen Geruch hat, der Bösewicht, der den Korân liest, ist wie die Myrthe, die einen angenehmen Geruch, aber einen bitteren Geschmack hat, der Bösewicht, der den Korân nicht liest, ist wie die Coloquinthe, deren Geschmack bitter ist und die keinen Geruch hat“[6].) Eine häufig angeführte Tradition ist die folgende:

---

[1]) Darum können wir auch nicht annehmen, dass der Mu'tazilismus unter dem Einfluss der kirchlichen Theologie, in welcher die Lehre von der Willensfreiheit bis auf dieser Zeit schon viele Wandlungen durchgemacht hatte (vgl. Harnack, Dogmengeschichte II[3] S. 128. 158f.) entstanden ist.

[2]) Abû Ṭâlib al-Mekkî, Ḳût al-ḳulûb I 144.

[3]) Al-Samarḳandî, Tanbîh al-ġâfilîn S. 168. Auch bei al-Tirmiḏî II 192. Tha'labî, Arâ'is S. 194f.

[4]) Tanbîh al-ġâfilîn S. 144 findet sich die Legende von Moses, Schemoth rabba 2, 2.

[5]) Al-Kušejrî, S. 116. Die in Betracht kommenden Aussprüche der Agada s. bei Bacher, die Agada der Tannaiten I S. 328.

[6]) Al-Samarḳandî, Bustân al-'ârifîn, S. 207. Der Verf. fügt noch hinzu أراد بالاترجة اترجة اهل الحجاز يكون طعمها طيّبا Pesiktha des Rabbi Kahana, ed. Buber 185a ד״א פרי עץ הדר אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו ריח ויש

„Der Gläubige sieht seine Sünden, als würde er unter einem Berge sitzen und fürchtet, dass er auf ihn fällt, der Bösewicht sieht aber seine Sünden, als wären sie eine Fliege, die an seiner Nase vorüberfliegt.[1])

Eine andere Tradition, die in einem jeden asketischen Werke, im Capitel über die Bekehrung angeführt wird, lautet: „Wer von den Sünden zurückkehrt, ist so, als ob er keine Sünde hätte.“[2])

Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, dass Elemente der Agada in den ersten Jahrhunderten des Islâms nicht aufgehört haben in die Traditionsliteratur und in die Zuhd-Schriften einzudringen[3]).

Dass in Basra, wo die Asketen besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen,[4]) die Berührung mit der jüdischen Bevölkerung eine häufige gewesen sein wird, ist von vornherein anzunehmen. Und hier wird nicht nur die Ḳadar-Tradition, auf die ich schon zu wiederholten Malen hingewiesen habe,[5]) von den Muslimen aufgenommen worden sein, sondern auch manche andere agadische Aeusserung, welche mit dem I'tizâl noch mehr übereinstimmt.

Wir wissen, welchem Widerwillen wir schon in der tannaitischen Agada gegenüber der Vorstellung von den zweien Mächten (שתי רשויות) begegnen. Dazu kommen noch Aeusserungen, wie z. B. die des R.

בו טעם כך ישראל יש בהן בני אדם שהם בעלי תורה ובעלי מעשים טובים כפות תמרים אלו ישראל, מה תמרה יש בה טעם ואין בה ריח כך ישראל יש בהן בעלי תורה ואין בהם מעשים טובים וגו׳.

[1]) Al-Buchârî, Al-da'wât, 8.

[2]) Al-Kušejrî, Risâla, S. 58. Vgl. dazu Joma 86b.

[3]) Herr Sam. Fuchs theilt mir folgende Stelle aus der Einleitung Ibn Ḳutejba's zu seinem Muchtalif al-ḥadîth, cod. Leiden, S. 6 mit: ويتعلّق مفضّلو الفقر بروايتهم اللهم أحيينى مسكينًا وأمتنى مسكينًا واحشرنى فى زمرة المساكين والفقر بالرجل المؤمن أحسن من العذار الحسن على خدّ الفرس. Die Tradition entspricht dem Ausspruche Akiba's: יאה מסכנותא לברתיה דיעקב כעקרא סומקא ברישא דסוסיא חיורא. Die Stellen s. bei Bacher, ebenda, S. 289.

[4]) Die Baṣrensischen Ṣûfî's werden angeführt, Ḳût al-ḳulûb I 147. Z. 6 v. u. 129 Z. 16, 162 Z. 9 v. u. II S. 60 Z. 4.

[5]) KJL. S. 4 A. 5 u. 6 Ḳût al-ḳulûb II S. 13 Z. 3ff. lesen wir den Anfang der Talmudstelle und hier ist der Schluss, der von der Willensfreiheit spricht, ebenfalls fortgelassen. Dogmatische Traditionen, die mit unserem Gegenstande im Zusammenhang stehen, findet man aus alten Quellen angeführt bei al-Balawî, Alif bâ II S. 50ff.

Akiba: „Was Gott thut ist wohlgethan."[1]) R. Pappus hat Hiob 23, 13 die Worte: „Er ist einzig, niemand kann ihm antworten, was er will das thut er", erklärt: „Er richtet allein die Bewohner der Welt und es ist keiner da, der ihm erwiedern könnte. Diese Auslegung war dem R. Akiba anstössig und er gab dann folgende Erklärung: „Man kann nicht antworten auf die Worte dessen, der durch sein Wort die Welt geschaffen hat, sondern er richtet Alles mit Wahrheit, Alles mit Gerechtigkeit".[2])

Ich hebe diese Stelle nicht nur deshalb hervor, weil sie mit dem I'tizâl verwandte Ansichten enthält, sondern auch, weil sie uns zeigt, dass die Reflexion über biblische Anschauungen vom Walten Gottes, unbeeinflusst von der griechischen Philosophie zu zwei entgegengesetzten Meinungen geführt hat, von denen die eine auf die Allmacht Gottes, die andere auf seine Gerechtigkeit das Gewicht legte.

Wir können nun aus dem ganzen Culturkreis, der bei Entlehnungen der asketischen Schulen in Basra in Betracht kommt, keine andere Literatur namhaft machen, in welcher die Einheit und Gerechtigkeit Gottes, so wie die Lehre von der Willensfreiheit so nachdrücklich eingeschärft wird, wie in der jüdischen.

Es ist auch zu beachten, dass schon in alten Quellen[3]) von der „Schöpfung der Tora" gesprochen wird, so dass es, wie ich dies

---

[1]) Die Stellen s. bei Bacher, Ag. d. Tan. I 282. Vgl. auch das Fragmententargum zu Gen. 4, 8. Wohl auf diese Ansicht Akiba's ist folgende Erscheinung zurückzuführen. Sifrâ, ed. Weiss 111 a wird aus Jes. 45, 7 gefolgert, dass der Friede dem Ganzen Weltall gleichwerthig sei. Der Erklärer hat für ובורא רע — ובורא את הכל gelesen, welcher Ausdruck auch in die Liturgie aufgenommen wurde. Dieses Tikkun soferim ist aber nicht durchgedrungen, wahrscheinlich, weil es zu spät gemacht worden ist. Es ist eine merkwürdige Analogie zur mu'tazilitischen Korânauslegung bei Goldziher, Muh. Stud. II 240.

[2]) Vgl. Bacher, ebenda, S. 326. Vgl. auch die anonymen Bemerkungen Sifrê zu Deut. 32, 3 ed. Friedmann 137 b.

[3]) Im Kitâb al-hejda, HS. Wetzstein II No. 382. Bl. 49 b heisst es vom Worte تجعلونه in Sure 6, 91. فزعم بشر ان معنى تجعلونه تخلقونه يعني ان اليهود خلقوا التورية ومعنى خلق التورية خلق كلام الله تع فزعم بشر ان اليهود خلقوا كلام الله تع وانه لا معنى عنده وعند من قال بقوله وعند سائر العجم غير ذلك Das Kitâb al-hejda mag wohl eine Fälschung sein, aber sein Alter wird durch den Fihrist bezeugt. Diese Stelle zeigt uns aber jedenfalls dass die Vorstellung vom „Geschaffensein der Tora" mit derjenigen vom Geschaffensein des Korâns im Zusammenhange steht.

schon früher ausgeführt habe, höchst wahrscheinlich ist, dass die Lehre vom „Geschaffensein der Tora“ das Vorbild der Vorstellung vom Geschaffensein des Korâns war.

Die Ansicht Wâṣils vom „Mittelzustand“ kann für die Ermittelung des Ursprungs seiner Lehre nicht verwerthet werden, da sie in Vorderasien schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten bei Juden[1]), Christen[2]) und Heiden verbreitet war.[3])

Es möge hier auch über den Namen dieser Schule Einiges bemerkt werden. Dass der Name „Mu‘tazil“[4]) daher stamme, dass Ḥasan al-Baṣrî von Wâṣil b. ‘Aṭâ’ gesagt habe: „Wâṣil hat sich von uns getrennt“, ist natürlich eine Fabel. Somit bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder ist „Mu‘tazil“ ursprünglich synonym mit Chârigî[5]) und Râfiḍî und die Bezeichnung wurde von

---

[1]) S. Barajtha, Rosch haschana 16b.

[2]) Strauss, die christliche Glaubenslehre II, 684 A. 49.

[3]) S. z. B. Lucian, de luctu, cap. 9.

[4]) Von besonderem Interesse scheint für die Gesch. des Namens folgende Stelle zu sein. Ibn Mattawejhi, Maǵmû‘ 208b وان التسمية بالاعتزال مدح بالايات التى فى القرآن وان السبب فى التسمية بهذا اعتزال عمرو حلقة الحسن لوحشة لحقته من قتادة فقال قتادة أصبح عمرو معتزليا وقيل لما كثر الخوارج والمرجئة وانتصب واصل لمكالمتهم فى الاسماء والاحكام سُمّى معتزليا وحكى (يعنى عبد الجبّار) ما ذكر من بردال عن سفيان الثورىّ أنّه امر اصحابه ان يتسموا بهذا الاسم لما سمع من خبر عن النبى صلى الله عليه واله يتضمن مدحهم فقيل له قد سفك به اصحاب واصل.

[5]) Al-Mubarrad, Kâmil, S. 546 werden Verse von al-Aṣma‘î recitirt, die von einem Manne herrühren, „der von der Ansichten der اهل الاهواء keine klaren Begriffe hatte“:

Ich habe nichts mit den Chawâriǵ zu thun, ich gehöre nicht zu ihnen,
Nicht zu Al-Ġazzâl unter Ihnen, und nicht zu Ibn Bâb
Nicht zu denen, die, wenn sie ‘Alî erwähnen,
Den Gruss der Wolken erwiedern,
Ich liebe aber mit ganzem Herzen,
Und weiss, dass dies richtig sei,
Den Gesandten Gottes und den Ṣiddîk mit einer Liebe,
Durch die ich für morgen schönen Lohn erhoffe.“

Diese Verse werden auch Al-‘iḳd al-farîd I S. 266 angeführt

Anfang an im schlechten Sinne von der *αἵρεσις* Wâṣils gebraucht und von dessen Anhängern angenommen, in gutem Sinne gedeutet und mit Korânstellen und Traditionen begründet, oder sie ist ursprünglich in gutem Sinne gebraucht worden, und bezeichnete die „Zurückgezogenen", eine Klasse der Zuhhâd, und erst später ist das Wort durch die Orthodoxen zu seiner üblen Bedeutung gekommen. Wir halten das letztere für das wahrscheinlichere. Von ʿAmr b. ʿUbejd wissen wir, dass Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr sich von ihm mit solchem Erfolge ermahnen liess, dass der skrupellose Tyrann sich in Thränen auflöste[1]), von Wâṣil wissen wir ebenfalls, dass er Predigten zu halten pflegte[2]). Sie werden also nicht im Rufe von Ungläubigen gestanden haben. Dass die asketischen Prediger von den Vorstellungen vom Jenseits einen ergiebigen Gebrauch machten, zeigen alle ihre Schriften. Die Schrift des Abû al-Lejth al-Samarḳandî: Ḳarrat al-ʿujûn, die ausschliesslich diesem Gegenstande gewidmet ist, wird nicht die erste in ihrer Art sein. Dies würde auch erklären, warum neben den Lehren von der Einheit und Gerechtigkeit Gottes auch die von der Verheissung und Strafandrohung (الوعد والوعيد) zu den Grundlehren des alten Iʿtizâ gehörten. Sie sind eben ein Lehrstück, das der Muʿtazilismus aus der Asketik herübergenommen hat. In der „Risâla" des Ḳušejrî[3]) finden wir noch ein Kapitel über die „Zurückgezogenheit und ihre Forderungen" (العزلة). Zu ihnen gehört, dass der Mensch sich Kenntnisse aneigne, durch welche das Band des Einheitsbekenntnisses gesichert werde, damit der Satan mit seiner Einflüsterung ihn nicht mit Leidenschaft erfülle[4]), ferner soll er sich religionsgesetzliche Kenntnisse erwerben, damit er zum pflichtgemässen Thun gelange, auf dass seine Sache auf eine feste Grundlage gebaut sei. Die „Zurückgezogenheit" in Wahrheit ist die Absonderung der tadelnswerthen Eigenschaften und die Einwirkung zum Zwecke der Ver-

---

Al-Ǵazzâl ist die Bezeichnung Wâṣil b. ʿAṭâʿs, Ibn Bâb ist ʿAmr b. ʿUbejd. „Die Leute, welche die Wolken grüssen" sind nach ʿIḳd, ebenda, die Râfiḍiten. Ueber den Namen معتزلة vgl. auch Goldzihers Bemerkungen in ZDMG 41,35

[1]) ʿIḳd I 363 f.

[2]) Fawât al-wafajât II 317 werden von seinen Werken erwähnt: في التوبة، كتاب الخطب في التوحيد والعدل

[3]) Ed. Othmânijja, 1304 S. 64 ff.

[4]) لكى لا يستهويه الشيطان

änderung der Eigenschaften, aber nicht zur Erhebung über die Umgebung"[1]).

Aus diesen Bemerkungen glauben wir schliessen zu dürfen, dass die Mittheilungen, welche wir bei späteren Mu'taziliten finden und in denen das Wort „i'tazala" in gutem Sinne gebraucht wird, die ursprüngliche Bedeutung des Namens wiederspiegeln. Sie bestätigen aber auch den inneren Zusammenhang, in dem der Mu'tazilismus ursprünglich mit den Zuhhâd gestanden hat und auch die Auffassung, welche oben über seinen literarischen Charakter und seine Quellen dargelegt worden ist.

Dies Alles unterstützt die Ansicht, die ich früher über den Ursprung des I'tizâl geäussert[2]) und nach welcher die Ursprünge des Mu'tazilismus wahrscheinlich auf die Anregung jüdischer Elemente in der islâmischen Tradition und wie wir jetzt hinzufügen können, in der asketischen Literatur zurückzuführen ist.

Die Mu'taziliten sind in der Zeit nach ihrem Auftreten ohne Zweifel als Ketzer betrachtet worden, und wenn man einer aus verhältnissmässig später Zeit stammenden Nachricht Glauben schenken darf, sind sie auch genöthigt gewesen, ihre Lehre zu verheimlichen. Al-Nasafî[3]) berichtet nämlich, dass, wenn ein Mu'tazilite Jemanden fragte, ob er die „Fünf Grundlehren" gelesen habe, und jener bejahend antwortete, so konnte er wissen, dass er es mit einem Genossen zu thun habe. Al-Âlûsî berichtet aber ausdrücklich, dass

---

*) S. 65 والعزلة فى الحقيقة اعتزال الخصال المذمومة فالتاثير لتبديل الصفات لا للتنائى عن الاوطان

1) KJL, S. 2f.

2) Bahr al-kalâm, cod. Warn. 661[2] Bl. 55a. فصل قال الشيخ الامام رة أول من تكلم فى مذهب الاعتزال رجل يقال له واصل بن عطاء وتابعه عمرو بن عبيد تلميذ البصرى فلما كان فى زمان هارون الرشيد خرج ابو هذيل العلاف فصنف لهم كتابين وبيّن مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك الاصول الخمسة وكلما رأوا رجلا قالوا له هل قرأت الاصول الخمسة فان قال نعم فقد عرفوا أنّه على مذهبهم والاصول الخمسة العدل والتوحيد والوعد والوعيد ومسئلة البين البين

Ueber die fünf Grundlehren der Mu'tazila vgl. auch Houtsma S. 89.

Bišr al-Marisî mit seiner Lehre vom Geschaffensein des Gotteswortes den Zorn des Hârûn al-Rašîd erregte, so dass er während dessen ganzer Regierung sich verborgen halten musste[1].

Allerdings sind sie dann unter al-Ma'mûn zur Herrschaft gelangt, da dieser stets von mu'tazilitischen Hoftheologen umgeben war[2]. Er hat auch nach der Art der Sassanidenkönige an theologischen Disputationen seine Freude gehabt, und hat ihr Ergebniss nach ihrer Methode zu verbreiten gesucht Die Chalifen haben nicht nur Staatseinrichtungen der Perser, wie die Ġizja, herübergenommen, Gelehrte an ihren Hof gezogen, sondern auch die Art, für Ahumarazda zu kämpfen, sich angeeignet.

Die mu'tazilitischen Kalâmwerke, welche nicht von Šî'iten verfasst worden sind, führen uns alle in die Zeit nach al-Aš'arî. Beherrscht wird der Mu'tazilismus in dieser Zeit durch die Schulen von Bagdâd und Basra[3]. Orthodoxe Berichterstatter, wie z. B. al-Šahrastânî berichten ausführlicher über die Schule von Basra und deren Häupter al-Ġubbâ'î und Abû Hâšim, ohne Zweifel, weil ja al-Ġubbâ'î der Lehrer und spätere Gegner al-Aš'arî's war, sodann aber, weil der orthodoxe Kalâm dieser Schule viele eigenthümliche Gedankenelemente zu verdanken hat, wie z. B. die Lehre von den „Zuständen" (احوال).[4] Etwas gerechter ist al-Bagdâdî insofern, dass er auch den Šejchen der Schule von Bagdâd besondere Kapitel widmet. Einer von diesen war Abû al-Ḥusejn al-Chajjâṭ, der Lehrer des Abû al-Ḳâsim al-Ka'bî, ein Hauptvertreter der Lehre, dass das „Nichtseiende" als ein „Ding" bezeichnet werden könne[5].

---

[1]) Al-Âlûsî, S. 122.

[2]) In der HS. Landberg, No. 368 Bl. 149 a findet sich die Abschrift eines Ernennungsdecretes für 'Alî b. Mûsâ. Die Zeugen sind الفضل ابن سهل وسهل بن فضل ويحيى بن أكثم وعبد الله بن طاهر وثمامة بن اشرس وبشر بن المعتمر وحماد بن نعمان Auch sonst erscheint Thumâma in der Begleitung des Chalifen. Im Kitâb al-ḥejda ist Bišr al-Marisî der Haupttheologe al-Ma'mûns. Vgl. auch Aġânî 18, 39 wo darüber berichtet wird, dass Hârûn b. al-Ma'mûn ebenfalls mu'tazilitische Genossen um sich hatte.

[3]) Steiner, die Mu'taziliten, S. 80ff.

[4]) Al-Šahr. I S. 80.

[5]) S. darüber Steiner, ebenda, S. 82.

[6]) Fark, 70b: ذكر الخياطية منهم، هؤلاء اتباع ابى الحسين

Er leugnete, dass die Ueberlieferung eines Einzelnen, als Beweis betrachtet werden könnte[1]), welche Ansicht von al-Ka'bî in einer besonderen Schrift bekämpft worden ist. Dieser ist ebenfalls ein Šejch der Schule von Bagdâd[2]). Al-Bagdâdî erwähnt aber einige Punkte seiner Lehre[3]), in Betreff welcher er von den anderen Bagdâdensern abgewichen ist und zum Theil sich der aš'aritischen Ansichten genähert hat. Er war der Ansicht, dass vom „Sehen“, „Hören“, „Wollen“ Gottes nur in figürlichem Sinne die Rede sein kann, und dass mit diesen Bezeichnungen gemeint wird, dass Gott von den sichtbaren und hörbaren Dingen Kenntniss habe, und dass er etwas thut. Mit dieser Ansicht folgte er auch dem Naẓẓâm, der dasselbe gelehrt hatte.

Welchen Umfang das Gebiet der Wissenschaft hatte, welche in den Schulen von Bagdâd und Baṣra gepflegt worden, darüber erfahren wir Ausführlicheres aus dem höchst werthvollen Werke des Abû Rašîd al-Nisâbûrî: Kitâb al-masâ'il wa-l-chilâf bejn al-Baṣrijjîn wa-l-Bagdâdijjîn[4]). Das Buch besteht aus 17 Abschnitten, welche aber nicht genau den behandelten Gegenständen entsprechen, denn zuweilen schliesst die Behandlung eines Gegenstandes in der Mitte eines Abschnittes. Wir wollen hier nur kurz den Inhalt des

---

الخياط الذى كان استاذ الكعبى فى ضلالته وشارك الخياط سائر القدرية فى اكثر ضلالتها وانفرد عنهم بقول من لم يسبقه اليه فى المعدوم وذلك ان المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئا منهم من قال يصح ان يكون المعدوم معلوما ومذكورا ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا وهذا اختيار الصالحى منهم Nachdem er die widersprechenden Ansichten mancher Mu't. dargelegt setzt er dann fort: وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الامة فزعم ان الجسم فى حال عدمه يكون جسما لانه يجوز ان يكون فى حال حدوثه جسما ولم يجز ان يكون المعدوم متحركا لان الجسم فى حال حدوثه لا يصح ان يكون متحركا عنده Die Anhänger dieser Ansicht werden auch معدومية genannt. Ueber al-Chajjâṭ s. al-Šahr. I S. 79. Al-Îgî 341. Vgl. auch KJL. S. 50 Anm. 2.

[1]) Farḳ 71 b.

[2]) S. über ihn Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 86 f.

[3]) Farḳ, ebenda.

[4]) Hs. Glaser, No. 12, Ahlwardt IV 5125.

Buches, von dem die ersten zwei Abschnitte fehlen, andeuten, da es neben dem Kitâb al-muḥtawî unser wichtigstes Hilfsmittel in der Erklärung mancher Capitel im Berêšîth rabbâ des Jeschuʻa b. Jehuda war.

Der Verfasser, Abû Rašîd, gehört der Schule von Baṣra an, wie das aus zahlreichen Stellen hervorgeht und es war seine Absicht, gegenüber den Anschauungen Abû al-Ḳâsim al-Kaʻbîs, welche dieser in seinem Buche, „ʻUjûn al-masâ'il" dargelegt hatte, diejenigen Al-Ǵubbâ'î's und Abû Hâšims als die richtigeren nachzuweisen.

Einen grossen Raum nehmen die Capitel ein, — sie werden mit مسألة bezeichnet, — welche von der Atomenlehre handeln (Abschnitt III Bl. 1b—Bl. 40b). Aus seiner Darstellung ersehen wir, wie viel sich schon die Muʻtaziliten mit der Atomenlehre beschäftigt hatten. Wenn Ibn Chaldûn berichtet, dass erst al-Bâkilânî die Atomenlehre in den Kalâm eingeführt habe, so wird das sich nur auf den ašʻaritischen Kalâm beziehen, oder es wird daraus zu erklären sein, dass ihm kein Werk von al-Ašʻarî bekannt war, in welchem er auf diese Lehre Rücksicht genommen hat. Jedenfalls haben besonders die Muʻtaziliten von Baṣra dem ašʻaritischen Kalâm in einer Weise vorgearbeitet, dass man sagen muss, dass diese Lehre in den uns bekannten ašʻaritischen Werken durchaus nicht so durchgebildet erscheint, wie sie es bei den Muʻtaziliten von Baṣra war. Das Interesse, das diese ebensowohl wie später die Ašʻariten an der Atomistik hatten, war, dass sie ihnen die Handhabe bot, die Lehre von der Schöpfung der Welt zu beweisen. Bl. 44b. lesen wir ein Capitel über die Frage, ob die Erde rund sei, darauf folgt bis Abschn. V Bl. 56b. die Lehre von den Farben, dann wird (57bff) von den Grundeigenschaften der Körper gehandelt. Die folgenden Abschnitte sind den Fragen von der Natur der Töne und der Sprache (VI 68a—77) gewidmet. Diese Fragen stehen mit der Lehre vom Gottesworte im Zusammenhang, so wie die folgenden über Schmerz und Lust (VI 77b—80b) mit derjenigen von der Gerechtigkeit Gottes. Die Abschnitte VII—XI (Bl. 83a—126a) über Bewegung und Ruhe, Raum (92b) Zusammensetzung und Auflösung, Trockenheit und Nässe, über die Begriffe des Lebens und des Todes stehen mit der Kosmologie der Mutakallimûn im Zusammenhang. Zwei Abschnitte (Abschn. X Bl. 126b—XII 154) handeln von den Begriffen des Könnens und Nichtkönnens (القدر والعجز) deren Erörterung offenbar durch die Lehre von der Willens-

freiheit veranlasst worden ist. Von der Erkenntniss und den Glaubensanschauungen als solchen, handeln Abschn. XII 155b bis XV 191 b. Diese Untersuchungen nebst den folgenden über die Speculation und Beweisführung (XV Bl. 191b—XVI 197b) zeigen uns die Erkenntnisslehre der Mu'taziliten sowohl auf dogmatischem, als auch auf ethischem Gebiet. Mit dem letzteren stehen aber auch die Capitel über das „Wollen und Nichtwollen“ und über die Begierde, über Sättigung u. a. m. (XVI 197a—XVII 208b) in Zusammenhang.

Diese Andeutungen mögen hier genügen, um auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände hinzuweisen, welche in den Schulen der Mu'taziliten behandelt worden sind. Griechische Autoren werden nicht erwähnt, aber wir werden sehen, dass die Anregung theilweise von den Schriften des Aristoteles ausgegangen sein muss,[1]) und die Mutakallimûn haben dann die Begriffe je nach ihrem dogmatischen Bedürfniss umgebildet.

Vielfache Berührungen mit dem Werke des Abû Rašîd zeigt uns ein Theil der grossen Encyklopädie von Al-Mahdî Ibn al-Murtaḍâ al-Hasanî[2]), der jedoch eine andere Quelle benutzt hat und auch die Ansichten älterer und späterer Mu'taziliten erwähnt.

---

[1]) Die Aristoteliker in islâmischen Ländern haben aber bei ihnen kein tieferes Verständniss des Aristoteles vorausgesetzt. S. darüber Steinschneider die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen. XII Beiheft zum Centralbl. f. Bibliothekwesen, S. 56.

[2]) HS. Glaser 230 Bl. 26b—45. Das Stück führt den Titel كتاب رياضة الافهام فى لطيف الكلام. Im Folgenden bezeichnet Murt. das Werk des Ibn al-Murtaḍâ. Bl. 26b—29a ist auch hier der Atomistik gewidmet Bl. 29a باب الاعراض. Bl. 30 باب الطعوم والروائح. Ebenda باب الحرارة والبرودة. Dann باب الرطوبة واليبوسة. Dem entspricht Masâ'il Bl. 121b الكلام فى الرطوبات واليبوسات. Bl. 32. a. باب التاليف. Masâ'il 112a الكلام فى التاليف. Murt. Bl. 32b باب الاعتماد. Masâ'il 118a الكلام فى الاعتماد. Murt. Bl. 33a باب الحياة, Masâ'il 122a f. الكلام فى الحياة. Murt. Bl. 33b باب القدرة. Masâ'il 126b الكلام فى القدر. Murt. 36a باب الاعتقاد. Masâ'il 155b f. الكلام فى العلوم والاعتقادات. Murt. 38b باب النظر والخاطر. Masâ'il 191b f. الكلام فى النظر والاستدلال. Murt. Bl. 39b باب الارادة والكراهة. Masâ'il 197a f. الكلام فى الارادات

Wenn uns die Werke Abû Rašîds und Ibn al-Murtaḍâ al-Mahdî's in die Streitfragen der mu'tazilitischen Schulen einführen, so besitzen wir auch ein grosses systematisches Werk, welches von einem sehr angesehenen Mu'taziliten, vom Ḳâḍî 'Abd al-Ǵabbâr herrührt. Allerdings ist davon nur der Auszug auf uns gekommen, der von Ibn Mattawejhi angefertigt worden ist, überdies ist es auch nicht vollständig[1]). Wo aber die islâmischen Quellen versagen, treten

---

والكرامات. Die folgenden Capitel bei Ibn al-Murtaḍâ haben keine Parallelen im Buche des Abû Rašîd: Bl. 41a باب الادراك. Bl. 42a باب الندم. Bl. 43a باب اللطافة. Ebenda: باب مسائل متفرقة. Bl. 43b باب مسائل الخلاف والوفاق. Ebenda: باب العلل وسائر المؤثرات. Bl. 44b باب الجدال. Ebenda: باب الحدود.

[1]) HS. Glaser, 52. Ahlwardt IV. 5149. Ich gebe hier ein Verzeichniss der Capitel vom grösseren Theile des Buches.

باب في بيان ما يجب ان 6a. باب في ذكر ترتيب هذه العلوم 5a
باب فيما يلزم المكلف 7b. يتفق في التكليف وما يجوز ان يختلف
باب في 12a. باب في بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال 11a. اولا
باب في اثبات المحدثات الدالة 12b. بيان جملة ابواب التوحيد
باب فيما يجب ان 23b. باب في اثبات الاكوان 14b. على الله تع
.بعلم من صفات هذه المعانى لتصير دالة على حدث الجسم
الاصل الثاني في التوحيد باب في اثبات 33a. فصل 26a. b. 28a b.
الاصل الثالث وهو الكلام في الصفات٬ باب في ذكر 48b. المحدث
.باب في اثبات محدث العالم قدرا 51b. جمل يحتاج اليها في ذلك
.باب في اثبات محدث العالم عالما 56b. فصل 53a 54a 56a
باب في اثباته 65a. باب في اثبات كونه تع حيا 61a. فصل 59a 60a
فصل 70b. 71a. باب في اثباته تع موجودا 67b. تع سميعا بصيرا مدركا
باب في هل 77b. فصل 76b. باب في انه تع يصح ان يريد ويكره 75b
.باب في تمييز هذه الصفات واحكامها 80a. يختص تع بصفة سواها
باب الاستدلال بالشاهد على 84a. باب ترتيب العلم بهذه الاحوال 83b

die jüdischen, insbesondere die karäischen Schriften ein. Wie vielfach nachgewiesen worden ist, ist die jüdische Religionsphilosophie der gaonäischen Zeit und zum Theil auch die in den folgenden Jahrhunderten vom Kalâm beinflusst, und zwar ist es die Theologie der Karäer, welche in Folge der geringeren Bestimmtheit ihres religiösen Bewusstseins dem islâmischen Einfluss vollständig erlegen ist. Durch diesen Umstand sind ihre Schriften auch für die Geschichte des islâmischen Kalâms sehr gut zu verwerthen, was z. B. bei dem Gaon Sa'adja in viel geringerem Masse der Fall ist.

In erster Reihe kömmt hier Josef al-Basîr in Betracht,

100b باب. في أنّه تع عالم قادر لا لمعان بل لذاته 86b الغائب.
الاصل 111b فصل. في انه تع لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث
فصل الكلام على النصارى 115b الخامس. في التوحيد (مذهب النصارى)
فصل في بيان 121a الكلام. في الافعل 119a الكلام. في العدل 118a
باب 124b فصل. فيما له بقبح القبائح 122a القبائح. وطريق معرفتها
فصل 125b باب. في الندب والتفصل 125a فيما. له بحسن الحسن
باب في ذكر من يتاتى منه هذه 126a في. الواجب ووجه وجوبه
باب فيما يصح من الله تع وما لا يصح 126b الاحكام. ومن يتعذ
باب في ذكر الدلالة على انه تع 127a من. هذه الافعال واحكامها
باب. في قدرته على الاجناس 129a قادر. على ما اذا وقع كان قبيحا
باب في 131b باب. في ابطال قولهم في وجوه القبح والحسن 130a
باب في بيان ان كل 134a الدلالة. على انه تع لا يفعل القبيح
باب في ترتيب المسائل على 135a مانعله. حسن وانه لا يختار سواه
الكلام في الارادة ‘ باب اثبات المريد والارادة 135b هذه. الاصول
باب في الدلالة 139a باب. في الدلالة على انه تع مريد 136b
على. انه تع مريد بارادة حادثة

Eine Vergleichung dieses Inhaltsverzeichnisses mit demjenigen des Muhtawî von Josef al-Basir (Frankl, im Fünften Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums, S. 17 ff.) zeigt uns, dass dieser in der Anlage seines Buches in auffallender Weise derjenigen der muslimischen Kalâmwerken gefolgt ist.

dessen Hauptwerk Al-muḥtawî fî 'ilm al-uṣûl eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem vorhandenen Theile des „Maǵmû' min al-muḥît bi-l-takâlîf" von Ibn Mattawejhi zeigt. Auch seine anderen Schriften, die kleinsten nicht ausgenommen, sind für die Geschichte des I'tizâl höchst lehrreich.

Josef al-Baṣîr steht aber als karäischer Mu'tazilite nicht allein. Abû Jûsuf Ja'ḳûb al-Kirkissânî und David b. Merwân Ibn al-Miḳmâṣ.[1]) — wenn man diesen Mann mit seinen wandelbaren Ueberzeugungen zu den Karäern rechnen kann, — sind ebenfalls Mu'taziliten. Und zu ihnen gehört auch Jeschu'a ben Jehuda, der Schüler Josef al-Baṣîrs, der die Werke seines Lehrers, wie wir sehen werden, sehr stark benutzt hat und in seinen Arbeiten Probleme behandelt, die wir in dieser Ausführlichkeit nur bei ihm kennen lernen.

II.

Das Buch Berêšîth rabbâ.

Wie schon aus der ausführlichen Beschreibung der HS. durch Steinschneider bekannt war, ist das Werk ein Kommentar zu den ersten zwei Wochenabschnitten des Pentateuchs. Indessen giebt Jesch'ua zumeist eine ausführliche Besprechung der Fragen, zu welchen ihm der Text der Bibel die Veranlassung giebt und nur nachdem er die philosophischen Fragen, ohne einen Bibelvers zu citiren, erledigt hatte, erklärt er die betreffenden Stellen. Die rein grammatisch exegetischen Capitel sind also in seinem Buche von den philosophischen zumeist scharf gesondert, was uns ermöglicht, die philosophischen Abhandlungen hier besonders zu behandeln. Ehe wir aber hierauf übergehen, wollen wir noch Einiges über die Uebersetzung bemerken.

Der Uebersetzer wird in den Handschriften nicht namhaft gemacht. Die Uebersetzung zeigt so viele Berührungen mit der-

---

[1]) S. KJL. S. 22f. Ein grosser Theil des Werkes von Ibn al-Mikmâṣ, von dem bisher nur Fragmente in hebräischer Uebersetzung bekannt waren, ist im Original von Harkavy unter den Handschriften der kais. Bibliothek in St. Petersburg aufgefunden worden, worüber er in der russischen Zeitschrift Woschod, 1898. September Heft, Wiss. Theil S. 39ff. berichtet.

jenigen des Kitâb al-muḥtawî, dass man annehmen möchte, es wäre Tobijja b. Mose. Dagegen spricht aber der Umstand, dass der Uebersetzer sich niemals griechischer Ausdrücke bedient, denen wir bei Tobija so häufig begegnen.

Seine Terminologie bietet solche Schwierigkeiten, dass man vielfach den Inhalt des Textes aus anderen Quellen schon kennen muss, um die Absicht des Verfassers und Uebersetzers errathen zu können. Von grammatischer Richtigkeit ist bei ihm keine Rede, er konstruirt häufig nach seiner Vorlage, also nach den Regeln der arabischen Syntax. Er scheint auch manchmal das Original nicht gut verstanden zu haben. So übersetzt er manchmal وإلّا für وإن لا mit dem hebr. אלא was natürlich sofort den Sinn verdunkelt. Wenn es ihm einfällt, nimmt er arabische Wörter herüber in seine Uebersetzung, die er schon häufig richtig wiedergegeben hat, manchmal nimmt er sogar ganze Sätze unübersetzt herüber. Vielleicht ist daraus zu schliessen, dass die uns vorliegende Uebersetzung nur der Entwurf einer beabsichtigten vollständigen Uebersetzung des grossen Commentars von Jeschu'a ist. Aber die Uebersetzung hat den späteren Karäern in dieser Form vorgelegen und ihre Terminologie beinflusst. Ueberdies gehören diese hebräischen Uebersetzungen zu den ältesten, die wir aus dem Mittelalter besitzen und auch dieser Umstand mag die vorliegende Arbeit rechtfertigen.

Ich gebe nun hier eine Uebersetzung bez. eine Analyse der wichtigsten und schwierigsten Capitel des Buches nebst Erläuterungen, deren Stoff der verwandten jüdischen und islâmischen Literatur entnommen ist.

1. Die Schöpfung der Welt.

Jeschu'a beginnt jeden grösseren Abschnitt und so auch den ersten mit einigen Schriftstellen, welche mit dem Gegenstande, den er behandeln will, im Zusammenhange stehen. In der Einleitung des Buches spricht er sich darüber aus, wie er seine Aufgabe zu lösen gedenkt, dass er, da er wenig Musse hat, und auch körperlich schwach sei, sich zumeist kurz fassen werde.

Ebenso wie Josef al-Baṣîr und alle Mutakallimûn, die Aš'ariten nicht ausgenommen, führt er aus, dass man aus der Schrift keine sichere Erkenntniss von der Schöpfung der Welt und vom Dasein Gottes erlangen könne, vielmehr muss man zu diesen durch Speku-

lation gelangen, um die Wunder des Propheten als Beweise für die Wahrheit seiner Verkündigung betrachten zu können.

Dann folgen die Beweise für die Schöpfung der Welt zu deren Erklärung Folgendes vorausgeschickt werden muss.

Die wichtigsten Begriffe[1]), welcher sich die Mutakallimûn in ihrer Kosmologie bedienten, waren die folgenden: Ding[2]) Seiendes[3]), Nichtseiendes[4]), Ewiges (anfangslos)[5]), Geschaffenes[6]), Atom[7]) Körper[8]), Accidens[9]), Bewegung[10]), Ruhe[11]), Ursache[1]).

Mit Bezug auf den Inhalt müssen wir bemerken, dass wir hier eine eigenthümliche Form des kosmologischen Beweises vor uns haben, der am meisten mit derjenigen übereinstimmt, welcher wir

---

1) Ich setze ihre Namen nach Muht. 3b der hebräischen Uebers. — die ersten Capp. fehlen in der HS. des Originals — hierher.

2) כלום: شيء. 3) מצואי: موجود. 4) אפום: معدوم. 5) קדמון: قديم. 6) חדש: حادث. 7) חתיכה: جزء. 8) גויה: جسم. 9) אפע: عرض. מכעדי האפעים: نفات الاعراض. 10) רחישה: حركة. 11) שכינה: سكون. Ueber die meisten dieser Begriffe s. KJL. S. 37 ff. 12) עלה: علة. Für ihren Begriff bei den Mutak. ist folgende Stelle bei Ibn al-Murtaḍâ 43 b von Interesse: باب العلة وسائر المؤثرات ، مسئلة العلة ما يوجب صفة الجملة او للمحل والسبب ما بيوجب ذاتا وسميت علة لتغير محلها وهى فى اللغة ما يتغير [44a] به المحل ، Ueber die Ursache und die anderen Wirkenden (المؤثر: מכחים). „Ursache ist das, was beim Ganzen oder am Substrat eine Eigenschaft nothwendig zur Folge hat, der Grund hat aber eine Substanz zur Folge. Jene wird wegen der Veränderung ihres Substrates „illa“ genannt. Im Sprachgebrauch bezeichnet sie das, wodurch das Substrat sich verändert.“ Jeschu'a und andere Mutakallimûn unterscheiden auch die Ursache von dem „Wirkenden“ (agens, الفاعل) worüber uns eine andere Bemerkung Ibn al-Murtaḍâs aufklärt. Bl. 44 a والمؤثرات ثلاثة الفاعل وهو من يوجد الفعل بحسب قصده واختياره والعلة وهى ذات تؤثر صفة والسبب هو ذات توجب ذاتا. „Es gibt dreielei Wirkende: 1. der Handelnde, d. i. derjenige, der ein Werk nach Massgabe seines Zweckes und mit freier Wahl in Dasein ruft, 2. die Ursache, d. i. ein Wesen, das ein Attribut zur Folge hat, und der Grund, d. i. ein Wesen das ein anderes Wesen zur nothwendigen Folge hat.“ Diese Begriffe decken sich nicht mit den entsprechenden Begriffen des Aristoteles.

in einem Schriftchen begegnen, das dem Abr. Ibn Ezra zugeschrieben wird. Dieser schliesst, ebenso wie seine Quelle, aus dem Geschaffensein der Zusammensetzung und Auflösung, der primitiven Seinszustände, ohne die der Körper undenkbar ist, auf das Geschaffensein der Körper[1]), Jeschu'a schliesst dies aus der Thatsache, dass jeder Körper im Raume in irgend einer Richtung existiren muss. Für die Erklärung dieser Thatsache sind nach ihm vier Annahmen möglich. Nach der ersten würde der Körper in Folge seines Wesens die bestimmte Stelle im Raume einnehmen, nach der zweiten wegen des Nichtseins eines bestimmenden Dinges, nach der dritten wegen eines Agens, und nach der vierten wegen einer Ursache, welche Annahme auch die richtige ist, die aber zur Erkenntniss führt, dass diese Ursache nothwendig geschaffen sein muss.

Diese Annahmen lassen sich nur aus gewissen mu'tazilitischen Ansichten erklären. Mu'ammar b. 'Abbâd al-Sulamî, dessen Anschauungen schon in der gaonäischen Zeit in das Judenthum eingedrungen sind[2]), hat angenommen, „dass ein „Ding" (معنى) in dem sich Bewegenden entsteht, wodurch dieses in seiner Eigenschaft das Ruhende von sich unterscheidet, und dass im Ruhenden ebenfalls ein „Ding" entsteht, wodurch jenes das sich Bewegende von sich unterscheidet"[3]). Diese Anschauung vom „Ding", welches die Seinszustände schafft, scheint von grossem Einfluss gewesen zu sein, wir begegnen ihr noch in der Attributenlehre des Imâm al-Ḥarâmejn.

Die Eintheilung, nach welcher eine Sache 1. aus ihrem eigenen Wesen, 2. aus einem Ding, 3. einem Wirkenden oder 4. einer Ur-

---

[1]) KJL. S. 38.

[2]) Kaufmann in Grätz-Frankl's Monatsschrift 1884, S. 327 ff.

[3]) Ibn Ḥazm, Milal II Bl. 191 r. واما معمّر ومن اتّبعه فقالوا انّا وجدنا المتحرك والساكن فايقنّا أنّ معنى حدث فى المتحرك به فارق الساكن فى صفته فان معنى حدث فى الساكن ايضا وفارق المتحرك به فى صفته . . . وهكذا ابدًا اوجبوا ان فى كل شئٍ فى العالم من جوهرٍ أو عرض أىّ شئٍ كان معانى فارق بكل معنى منها كل ما عداه فى العالم a) وكذلك ايضا فى تلك المعانى لانها اشياء موجودة متغايرة. Al-Šahr. S. 68. Al-Îgi, S. 341.

a) Nach HS. Landberg, cod. Warn. hat وكل ذلك.

sache herzuleiten sei, und die bei Jeschu'a und Josef al-Başîr mehrere Mal vorkömmt, hängt ohne Zweifel mit der von Ibn al-Murtaḍâ erwähnten Eintheilung der „Wirkenden" zusammen, wir können aber die Eintheilung bei Ibn al-Murtaḍâ für die Erklärung Jeschu'as nicht stets als massgebend betrachten. Es scheinen eben bei den einzelnen Mutakallimûn derselben Schule auch kleinere oder grössere Abweichungen vorgekommen zu sein. Ich lasse nun den Text[1]) und die Uebersetzung folgen.

שאלה בחדוש העולם. אם אמר תנו ראיה על זה. אמרנו ראית ההואות ידועה והיא כי אנחנו נדע בבירור על דרך הכלל כי הדבר אשר לא ינאל מן דבר חדש הוא חדש כמוהו וכי יתם כי הגוף לא יהיה ריק מן דבר חדש חוב שיהיה הוא חדש. והראיה על כי הוא אינו ריק מדבר חדש שאנחנו נדע בבירור כי כל דבר יעמור שיהיה ויעבור שלא יהיה והדרך בשני הדברים אחר. כי לא יהיה אלא לדבר. וזה ספור הגוף. כי לא יש עת בעתיד יתכן שיהיה התתיכה בפאה אלא ויתכן שלא תהיה בה וחוב שלא תהיה בה לעתיד אלא לדבר. ולא יצא זה הדבר אם לנפשו לפי שהוא מדרך האליל. כי מן החוב שיהיה בפאות כלם בעת אחד כי נפשו עסם כלם בשוה והיה חוב שיהיה כל מה שנשתתף עמו בפאה ההיא. כי המתחברים בספור הנפש חוב שיתחברו במשפטיהם וכל זה אליל בגוף. וחיב שיהיה אליל היותו בפאה לנפשו. ולא יעבור שיהיה בה לאפיסת דבר לפי שאין ביניהם תליאה. ולפי שיהיה מן החוב שיהיה מתנוענע שוכן בעת אחד לאפיסת שני דברים סמנו. ולא יעבור שיהיה בפאה לעושה כי העושה לא יכתים בנשאר. והראיה כי לא יכתים העושה בנשאר היא הכתיבה אשר לא יוכל להוסיף בה בעת שהיא נשארה ואין לזה עלה אלא כי העושה לא יוכל שיכתים בנשאר. ולפי כי לא יוכל העושה להשים הקול מצוה או הגדה אלא בעת חדושו. ואין עלה לזה אלא כי אליל מן העושה שיכתים בנשאר. ונודע חדוש ספור הגוף בעתים אשר הוא בהם נשאר. ומן החוב שלא ישובa) זה אל העושה אבל לעלה[64 b] וזו העלה היא חדשה כי לו היתה קדמונה היה אליל במילתהb) ואנחנו נדע במילתה עם עתיקת הגופות כי העתיקה לא יתם בה. כי לו תם בה זה היתה לא תעתק אל גוף מלבד זולתו אלא לדברc) וזה יוליך לאין חקר וזו ראיה על חידוש העלה גם כי אנחנו נדע חידושה בעתיקת הגוף כי לולי חידושה לא נעתק. וכי תהיה העתיקה לא תתם בעלה נתחייב חידוש. ונודע כי הגוף אליל שיהיה ריק ממנה כי לו היה ריק ממנה היה ריק מן המשפטים שלה וזה יוליך שיהיה ריק מכל הפיאות וידוע בבירור כיחושו וכבר נתבאר בזה הכלל חוב חידוש העלה. אם אמר הדעת בחידוש הגוף על זה הדרך בבירור אם לא. אמרנו לא. אבל עשוי משני הקדמות הא' הדעת בבירור כי מה שלא יצא מדבר חדש חוב שיהיה חדש כמוהו. והשנית הדעת כי הגוף לא ינאל מדבר חדש. יולד משתי אלה ההקדמות הדעת בחדושו. אם אמר כי מן תנאי הדעת אשר הוא קנואי בראייה תומת במילתו בהביאת המונה. והדעת בחידוש הגוף על זה הדרך אם לא. אמרנו יעבורd) זה לפי שתבוא המונה על ההקדמה האחת

---

[1]) In den Anm. bezeichne ich cod. Warner 41 mit A. und cod. Warn. 26 mit B.

a) A ישבנה. b) fehlt B. c) A תם. d) A יעמד.

והיא כי הגוף לא ינאל מרבר חדש וכי תבוא הפונה בזה לא נדע חידושו. ודע כי הדיבור בזו הראיה ארוך ויש בו ראיה ואני ספרתי אותה על דרך נחוץ כי זו הראיה היא שורש לחכמים לדעת חידוש העולם.

ראיה שנית. יותר קרובה מן הראשונה והיא שלמה על אשר יראה לי והיא כי אנחנו נדע כי הגוף לא יהיה בפאה אלא לדבר ואין אנחנו צריכין אל הראיה בדבר מה הוא אחר שנדע כי מדבר וכי הדבר חדש לפי שיבטל וכי הגוף לא ינאל ממנו כבר ידענו חדוש הגוף בזה הקצב עם סילוק דעתנו בדעת הדבר על דרך פרטי.

ראיה שלישית. והיא כי אנחנו נדע בבירור בנפות אשר אנחנו מתעסקין בהם כי אין שם עת נרמיז אליו ונוכל על עתיקתם בעתיד. ולו היו קרמונים. לא היינו יכולים להוציאו מן הפאה. כי הקרמון לא יצטרך אל עושה. לפי שהוא מתאחר ממנו. ולא יצטרך אל עלה כי חוב שתהיה כמוהו. וככר נתחייב שישוב אל הנפש ואשר a) ישוב אל הנפש. לא יבטל סלה. ונודע b) תומת עתיקתם בפאות ועל זה חייבנו חדושם. ולו אמרנו כי הם מקדם בפיאה לעלה. היה גם ממנו חוב שלא תעתק כי בעתיקתם חוב ביטול העלה והקדמון לא יתכן שיבטל. ועם זה כבר נתחייב חידוש הגופות. ואף לו c) היה מקודם בפאה לנפש היה חוב שיהיו כל הגופות בפאה ההיא בעת אחד וזה אליל וחוב חידושם. ולאומר שיאמר למה לא תהיו הגופות מעולם בפיאה ולא תשים עלה בזה לפי שאין שם דבר יחייב אותה. וככר נתבאר לך שזו הראיה צריכה לראיה.

ראיה רביעית. והיא כי אנחנו נדע כי העתיק לא יושם לו עלה כי לו תם בו מה זה. מה דרכו היה היותו מעולם על דרך העברה כי לולי זה הדבר ההיא לא עמד. וחוב שיהיה על זה המנהג קיומו על דרך העברה והעתיק לא יתכן תבוא אלא בדברים העתידים או מהיותם שיאמר d) בו היה. [65 a] ועל זה נאמר כי התתיכה e) יתכן שיעתק והפאה אשר היא עתה בה ככר היה יתכן היותו בזולתה. והעתיק לא יתכן שיאמר בו היה יתם היותו לפי שלא יש לו טרם וכי יתקיים בו f) זה אין העלה כשרה בעתיק. וידוע כי התתיכות תצטרך בפאה אל דבר וככר היו ונתחייב הדושה.

א״א. למה לא תאמר כי התתיכות מעולם לא יתכן בם העלה כי עלולם יוליך אל היותם בפאה על דרך העברה וזה אליל. ולמה לא תאמר כי הם עתה יתכן בם זה ולא יוליך אל האליל לפי שלהם על זה המנהג טרם ולמה לא יהיו עתיקים. אמרנו כי העתיק ומשפטיו מן האליל שיבטל כי בבטילתו חוב דבר לולי הוא לא נעתק כי ידוע בבירור כי הנשאר לא יבטל אלא לדבר וכי יתם זה ואלו תם היות התתיכות עתיקים היתה יציאתם מאשר הם עליו אליל מעולם כי היה יוליך אל היותם כן לעלה כעבור זה הדבר הוא או בקיומו. והעתיק לא יתכן בו כן. וככר נתבאר חוב חידושם g) ויתכן שיאמר בזו הראיה על אופן אחר והוא שנאמר כי העתיק יהיה לא יתכן בו העילה ולא תצא התתיכות לו היו עתיקים שתעמד על מה שהיתה עליו מעולם או יצאו ממנו. ואם היה חוב שיעמדו על מה שהיו עליו חוב מזה שלא תכשר עלולם והוא אליל ואם יצאו ממה שהיו עליו מאז לא יצא יציאתם מכן אם לדבר או h) לא לדבר והחלק השני אליל לאשר ביארנו למעלה כי הנשאר ידוע בבירור כי לא ישתנה אלא לדבר. וכי יהיה כן לא יצא הוא הדבר המחייב שנויים ממה שהיו

---

a) B ואם. b) B יודע. c) B לא. d) A שיאולים. e) A תתתיה היתכן
f) A fehlt. g) A חידושם חוב. h) B אם.

אם כי יחייבו למען חידושו או למען בימולו וכי יהיה הראשון חוב שיהיה קיומם מעי־
מעלל בכיעורו. ואם היה השני חוב שיהיה מעלם על מה הם מעולל בקיומו.
וכבר ביארנו כי העתיק לא יתכן בו שיעלל חוב בעבור זה חידושם וזו הראיה גם
היא נכוחה.

ראיה חמישית. והיא כי אנחנו נדע חידוש העינות בשיער הזקן וזולתו ולא
יתכן בהם העתיקה כאשר אמרנו ויחייב להיות חדשים. וכי יהיו חדשים חוב שיהיה
להם מחדש לאשר נבאר אותו בעזרת שדי. ולא יעבור שיהיה המחדש להם גוף לפי
שאנחנו לא נוכל לחדש אותם וכי יתם זה לו היו התחיכות קדמוניות היה חוב
שיתחבר עושה העינות ואינו גוף וזה יחייב שאינם טפות ויהיו חיים ויוכלו וזה לא
יתכן יחייב חידושו. ואף כי כבר נתקיים שאין אם הקב״ה מעולם זולתו ואין קדמון
עמו נתחייב בעבור אלה הפנים חידוש הגופות.

„Es ist bekannt der Beweis, der von den Seinszuständen[1]) hergenommen ist. Dieser lautet folgendermassen: Wir wissen im Allgemeinen, dass dasjenige, was nicht ohne ein Geschaffenes sein kann, selber ebenfalls geschaffen ist. Wenn es also richtig ist, dass der Körper nie ohne ein Geschaffenes existirt, so ist es nothwendig, dass er selbst geschaffen sei[2]). Der Beweis aber, dass er nie des Geschaffenen bar sein kann, ist, dass wir sicher wissen, dass es bei jedem Ding möglich sei, dass es existire und auch, dass es nicht existire. Es verhält sich aber in beiden Fällen in der nämlichen Weise. Denn das Existirende existirt nur wegen eines Dinges, und das ist eine Eigenschaft des Körpers[3]). Es giebt aber keinen Augenblick in der Zukunft, in welchem ein Atom in einer Richtung[4]), d. h. an einer bestimmten Stelle im Raume

---

[1]) הֲוָאוֹת sonst הֱיוֹתוֹת: الأكوان. Die vier Seinszustände: Zusammensetzung und Auflösung, Bewegung und Ruhe. Vgl. KJL, S. 6 A. 2, 45 A. 3. Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S 283 A. 90.

[2]) Elemente dieser Beweisführung finden sich bei Al-Ṭabarî I S. 25 Al-Mâwerdî, A'lâm al-nubuwwa, 5b. والدليل على حدث العالم شيّئن احدهما ان العلم جواهر واجسام لا تنفكّ من اعراض محدثة من اجتماع وافتراق وحركة وسكون وانما كانت الاعراض محدثة لاحد أمرين احدهما انه لا يصحّ قيامها بذواتها والثانى لوجودها بعد عدمها وزوالها بعد وجودها وما لم ينفكّ عن الاعراض المحدثة لم يسبقها. Ueber dieses Werk s. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I S. 386.

[3]) Vgl. was wir oben über die معانى des Mu'ammar bemerkt haben.

[4]) Ahron b. Elia, Ez Chajim, ed. Delitzsch-Steinschneider, S. 15.

existiren könnte, dass nicht auch die Nichtexistenz des Atomes in ihm möglich wäre, es ist also nothwendig, dass seine Existenz in der Zukunft ein Ding zum Grunde habe.

I. Wenn wir annehmen, dass dieses Ding im Wesen des Atomes liegt, ist dies absurd[1]). Es wäre in diesem Falle nothwendig, dass es (das Atom) in einem Augenblick an jedem Orte sei, denn sein Wesen hängt mit allen Richtungen des Raumes in gleicher Weise zusammen, woraus folgt, dass alles, was mit ihm im Zusammenhange steht, mit ihm im selben Raume sei, denn denjenigen Dingen, denen ein wesentliches Attribut gemeinsam ist, kommen die nämlichen Urtheile zu. Dies Alles ist aber in Betreff des Körpers unmöglich — und darum ist es auch unmöglich anzunehmen, dass er seinem Wesen zufolge in irgend einer Richtung sei[2]).

II. Es ist aber auch nicht möglich, dass es wegen der Nichtexistenz eines Dinges dort sei, da es zwischen ihnen (dem Nichtexistirenden, dem Raume und dem Atom) keinen Zusammenhang giebt, und weil daraus folgen würde, dass es sich in derselben Zeit in Bewegung und Ruhe zugleich befinde, im Falle, dass zwei Dinge nicht existirten.

III. Ferner ist es unmöglich, dass es sich wegen irgend eines Wirkenden (Agens) in einer bestimmten Richtung sich befinde, da das Wirkende auf das Dauernde[3]) keine Einwirkung ausüben kann[4]). Beweis dafür, dass das Wirkende auf das Fortdauernde

---

[1]) Hierzu vgl. KJL. S. 88. ולא יצא זה הדבר אם לנפשו לפי שהוא מדרך האליל Hier hat der Uebersetzer wahrscheinlich falsch übersetzt. Er hat wohl لانه für فانه gelesen, und darum übersetze ich, als würde es והוא מדרך הא׳ heissen.

[2]) Vgl. Magmû', Bl. 14a.

[3]) כי האפעים על שני חלקים מהם נשארים ומהם אינם נשארים ס׳ נעימות Bl. 4a אשר לא ישאר כמו הקולות והדומה להם וקיומם ועמידתם לא יתכן על כל פנים והאפעים הנשארים ואם סופר בקיום ועמידה והתמם הכחדתם בחילופם עם השארת הגויה ולא יהיה מענה זה כי האפעים יהיו על ב׳ חלקים מהם Bl. 105a מחכימת פתי .ספורם בקיום הגויה נשארים ומהם אינם. ואשר אינם נשארים אין להם קיום כל עיקר ומענה שאמרתי כי אינם נשארים הוא שישרת שתי שעות ולמעלה והם כמו הקולות יעי׳ הדיבור אשר אם ימצא לא ישרת ב׳ שעות כי אם לפי שעתו יאפס ולא ימצא בשעה שנית. ואשר ישאר ב׳ שעות ולמעלה הוא כמו השחרות והדומה לו. More I 73. Präm. VI أما بعضهم من المعتزلة فيقول ان بعض الاعراض تبقى مدة ما وبعضها لا تبقى زمانين الخ

[4]) لان الفاعل لايوثر بالباقي : כי העושה לא יכחים בנשאר Der Satz wird angeführt Ez Chajim, S. 16.

nicht einwirken kann, ist aber das geschriebene Wort, das nicht weiter geändert werden kann, nachdem es niedergeschrieben ist. Davon kann aber die Ursache nur sein, dass das Wirkende auf das Dauernde nicht mehr einzuwirken vermag. Ebenso kann das Wirkende den Laut zum Befehl, oder zur Erzählung nur im Augenblick seiner Entstehung machen. Die Ursache hiervon kann ebenfalls nur sein, dass das Wirkende unmöglich auf das Dauernde einwirken kann. Wir wissen aber, dass im Laufe der Zeit, während deren der Körper besteht, eine Eigenschaft an ihm entstehen kann.

IV. Aus diesen Gründen kann es (die Existenz des Körpers in einer bestimmten Richtung) nothwendigerweise nicht auf das Wirkende, sondern nur auf eine Ursache zurückgeführt werden. Diese Ursache ist geschaffen, denn wenn sie ewig wäre, würde ihr Aufhören unmöglich sein. Wir wissen aber, dass sie mit der Bewegung der Körper aufhört, denn wäre dies nicht der Fall, würde die Bewegung unmöglich sein[1]). Wäre aber dies[2]) möglich, so würde sie auf andere Körper nur aus irgend einem Grunde übergehen, was zu einem „regressus in infinitum" führen würde. Aus alledem folgt, dass die Ursache geschaffen ist und dass wir ihr Geschaffensein durch die Bewegung des Körpers erkennen, denn wäre sie nicht geschaffen, so würde der Körper sich nie bewegen. Da aber die Bewegung beim Bestande der Ursache nicht möglich ist, so folgt daraus nothwendigerweise, dass sie (die Ursache) geschaffen ist. — Ueberdies wissen wir, dass der Körper ohne die Ursache nicht existiren kann; denn wenn dies der Fall sein würde, so würde er auch ohne ihre Correlate existiren können, d. h. dass er in gar keiner Richtung (des Raumes) existiren würde, dessen Unmöglichkeit klar ist, womit die Nothwendigkeit des Geschaffenseins der Ursache erwiesen ist.

Dieser Beweis enthält, wie Jeschu'a bemerkt, keine „nothwendige Erkenntniss"[3]). Er gründet sich auf die zwei Voraussetzungen, dass, was nie des Geschaffenen bar sein kann, noth-

---

[1]) D. h. Wenn der Körper in Folge einer anfangslosen, ewigen Ursache an einer bestimmten Stelle sich befinden würde, so könnte jener niemals sich bewegen, da er durch die Ursache festgehalten würde. עתיקה: انتقال; תם: صح

[2]) Dass nämlich der Körper, trotz der Ursache, welche ihn an einem Orte festhält, sich bewegen würde.

[3]) Es handelt sich in diesen Ausführungen darum, ob der erste Beweis für

wendigerweise selber geschaffen sein muss, und dass der Körper nicht ohne ein geschaffenes Ding sein kann[1]. „Wenn nun jemand sagen würde: Nachdem es zu den Bedingungen der durch einen Beweis „erworbenen Erkenntniss“ gehört, dass, wenn ein Zweifel erhoben wird, ihre Unrichtigkeit wohl möglich sei, ist nun auch die Erkenntniss vom Geschaffensein des Körpers dieser Art, oder nicht? Darauf würden wir antworten, dass dies auch hier sehr wohl möglich sei, weil gegen die eine Voraussetzung, nach welcher der Körper nie des Geschaffenen bar ist, Zweifel erhoben werden kann. Ist dies aber der Fall, so haben wir vom Geschaffensein des Körpers keine Erkenntniss mehr. Die Untersuchung über diesen Beweis ist aber sehr langwierig, ich habe ihn aber nur kurz dargelegt, weil er von den Gelehrten als eine Grundlage der Erkenntniss von der Schöpfung der Welt betrachtet wird.

Der zweite Beweis.

Dieser ist verständlicher als der erste und wie mir scheint, auch vollgiltig. Er besteht im Folgenden: Wir wissen, dass der Körper nur wegen eines Dinges in einer bestimmten Richtung existirt. Wir brauchen aber keinen Beweis in Betreff dieses Dinges, was es sei, nachdem wir wissen, dass es ein Ding und zwar ein geschaffenes Ding sei, weil es ja aufhört zu existiren, und dass der Körper seiner nie bar sein kann[2]. Daraus ersehen wir, dass unter dieser Voraussetzung[3] der Körper geschaffen ist, wenn auch die specielle Erkenntniss des Dinges uns entzogen ist.

Der dritte Beweis.

Wir besitzen eine nothwendige Erkenntniss davon, dass es keinen Zeitpunkt giebt in der Zukunft, in dem wir die Körper, die

---

die Schöpfung eine Erkenntniss durch اضطرار oder durch اكتساب enthalte. Ueber diese Unterscheidung s. ZDMG XLII S. 607.

[1]) Die Stelle wird angeführt Ez Chajim S. 18.

[2]) Muht. 6b. واعلم ان الجوهر يختص فى وجوده غير معصة (?) لجواز وجوده فى سائر الجهات فلا بد من حصوله فى جهة من دون جهة لاستحالة حصوله فى كل الجهات فى وقت واحد فلا بد من امر لاجله حصل فيها نلك الامر هو عرض وطريق اثبته هو طريق اثبات الاجتماع

[3]) הקצב: تقدير

wir bewegen, nicht bewegen könnten. Wären sie aber ewig, so würden wir sie nie von ihrem Orte rücken können, dann das Ewige bedarf keines Agens, weil dieses das spätere ist, es bedarf auch nicht der Ursache, denn es verhält sich mit dieser ebenso. Wir müssten daher die Existenz des Körpers auf sein Wesen zurückführen, was aber auf das Wesen zurückgeht, kann nie aufhören. Nun ist es aber bekannt, dass sie (die Körper) in den Dimensionen sich bewegen, deshalb behaupten wir, dass sie geschaffen seien.

Wenn wir aber behaupten würden, dass die Körper von Ewigkeit her wegen einer Ursache in einer bestimmten Richtung existiren, so würde daraus ebenfalls folgen, dass sie sich nicht bewegen, denn mit der Bewegung muss auch die Ursache aufhören, dass Ewige kann aber nicht aufhören, damit ist ebenfalls die Schöpfung der Körper erwiesen.

Auch wenn man annimmt, dass der Körper von Ewigkeit her seinem Wesen nach in einer bestimmten Richtung existirt, ist es nothwendig, dass alle Körper in derselben Richtung existiren, was aber unmöglich ist und daraus ergiebt sich nothwendig ihr Geschaffensein.

Wenn aber jemand einwendet, warum wir nicht annehmen können, dass die Körper von Ewigkeit her in einer bestimmten Richtung existirten, ohne hierfür eine Ursache anzugeben, weil dies gar nicht nothwendig sei, so haben wir nur zu bemerken, dass schon dargelegt wurde, dass dieser Beweis eines anderen Beweises Bedarf.

Der vierte Beweis.

Was ewig[1]) ist, bei dem kann keine Ursache angenommen werden. Wenn dies möglich wäre, warum hat es früher nur der Möglichkeit nach existirt, so dass wenn dieses Ding nicht gewesen wäre, würde es nicht existiren? es ist aber nothwendig, dass seine Existenz (früher nur) eine solche der Möglichkeit nach gewesen sein soll.

Ferner kann die Bewegung nur bei entstehenden oder solchen Dingen stattfinden, von denen man sagen kann, dass „sie waren“ und deshalb sagen wir, dass das Atom sich bewegen könne, und dass es in einer anderen Richtung als die, in der es sich jetzt befindet, „gewesen sein kann.“ Was aber ewig ist, davon kann man

[1]) הַֽמַּתִּיק׃ الازلى. Wie wir gesehen haben, bedeutete עתיקה im Vorhergehenden Bewegung.

wohlbekannt, Ibn Mattawejhi bemerkt auch, dass Abû Hâšim dies gethan habe, aber es ist nicht ohne Interesse, diese Beweisführung vollständig vor uns zu haben. Und so können wir, trotzdem uns jetzt schon so wichtige Quellen des alten Kalâm, wie diejenigen, die wir oben gekennzeichnet haben, vorliegen, Jeschu'as theologischen Exkurs in einem wichtigen Punkt als eine Bereicherung unserer Kenntniss des Kalâms und der Art betrachten, wie islâmische und jüdische Mu'taziliten von den Erscheinungen der Welt zu ihrem Urgrunde vorzudringen suchten.

2. Beweise für das Dasein des Schöpfers[1]).

1. Jede geschaffene Eigenschaft muss einen Schöpfer haben. Wenn wir Silber, Gold und Edelsteine besitzen, so muss es ein Wirkendes geben, das sie in unseren Besitz gebracht und einen Schöpfer, der sie ins Dasein gerufen hat. Der Schöpfer geht aber dem Wirkenden voraus. Der Schöpfer kann keine Ursache sein (d. h. kann nicht derselben Art, wie die Ursachen sein), denn dann müsste sein Wirken von Ewigkeit her, also auch die Welt ewig sein. Aus alldem folgt, (nicht nur, dass es einen Schöpfer gibt, sondern auch), dass das Wirkende nach freier Wahl handelt.[2])

2. Die Körper, deren Geschaffensein schon bewiesen wurde, sind entweder eines Dinges wegen, oder nicht eines Dinges wegen geschaffen. Im ersteren Falle ist dieses Ding entweder eine Ursache, was, wie oben dargelegt wurde, unmöglich ist, oder es ist ein wirkendes Wesen, was eben zu beweisen war. Sind sie aber nicht wegen eines Grundes geschaffen worden, so wäre die Schöpfung nicht etwas, das in einem Zeitpunkte möglich, in einem anderen nichtmöglich ist. Das würde aber zur Annahme der Ewigkeit der Körper führen, die unmöglich ist. Aus alldem folgt, dass die Schöpfung einen Grund haben muss und dieser ist der Schöpfer.

3. Wir wissen, dass wir Werke vollbringen, wir wissen auch, dass diese von uns abhängig sind, der einzige Weg aber, der diese

---

[1]) Bl. 65a.

[2]) Jeschua's Beweisführung ist hier abrupt und ich gebe deshalb den Text dieses Beweises. Bl. 65a. שאלה בקיום המחדש יתי״ש. א״א תנו ראיה על קיומו יתי״ש אמרנו אנחנו נדע בבירור כי כל מתחדש מהאשורים וזולתם חוב שיהיה לו מחדש. ולזה לא נקות שיהיה לנו כברי כסף וזהב ואבנים יקרים וזולתם מאין מכתים ומחדש אבל תתחדש החלה מאין מכתים. וכי יתם זה והיתה האבנים מחודשת חוב שיהיה לחם מחדש ולא יעבור שיהיה זה המחדש עלה לפי שמן הזהב שהיה כתיסתו קדמונה ובזה יהיה העולם קדמון כבר נתחייב שיהיה המכתים עושה על דרך בחירה.

Abhängigkeit beweist, ist die Thatsache des Geschaffenseins, denn ihr Nichtsein und ihre Eigenschaften bedürfen keines Schöpfers. Ist aber die Ursache ihrer Abhängigkeit von uns ihr Geschaffensein, so ist zu beachten, dass sie dies mit den Körpern gemeinsam haben, dass sie eine Ursache haben. Daraus folgt aber, dass sie das Merkmal der Ursache ebenfalls haben müssen, dass sie nämlich eines Schöpfers bedürfen".[1])

3. Die Beweise für die Unkörperlichkeit Gottes.

1. Wir haben schon das Geschaffensein der Körper erkannt, wenn also Gott ein Körper wäre, so müsste er ebenfalls geschaffen sein, wie diese, was aber absurd ist[2]).

2. Ferner wird die Unkörperlichkeit Gottes dadurch bewiesen, dass wenn er ein körperliches Wesen wäre, so würde er den Körpern ebensowenig Existenz verleihen können, wie wir. Denn wir können deshalb keine Körper ins Dasein rufen, weil wir selber Körper und ebenso Gegenstand einer Macht sind, wie andere. Wenn Gott ein Körper wäre, so müssten wir die Ursache mit der Folge als richtig anerkennen, die Ursache wäre nämlich seine Körperlichkeit, die Folge aber, dass er nicht der Schöpfer sein kann. Es kann aber dem gegenüber nicht eingewendet werden, (dass wohl ein Körper einen anderen schaffen kann) dass wir nur desshalb nicht im Stande sind Körper zu schaffen, weil dem irgend ein Hinderniss entgegensteht und wenn dieses nicht vorhanden wäre, so würden wir wohl Körper schaffen können, denn dies führt zu einer grossen Albernheit. Wenn nämlich dies richtig wäre und wir durch ein Hinderniss davon abgehalten würden, so würden wir davon Kenntniss haben, so wie wir wissen, dass wir durch Fesseln oder ein Aehnliches am Gehen gehindert werden. Dies gegen diejenigen, welche behaupten, dass wir zur Schöpfung von Körpern irgend eines Instrumentes bedürften, das uns fehlt[3]).

---

[1]) Nach dem Kitâb al-tamjîz des Josef al-Basîr, das in der hebr. Uebers. den Titel מחכימת פתי führt, gründet sich der Beweis für das Dasein des Schöpfers auf folgende vier Sätze: cod. Warn. 41 Bl. 108b. הא' כי יש דברים חדשים. והב' כי הם מצרכים אלינו על חדושם יע' לחדשם והג' כי העלה שבעבורה הם מצרכים אלינו היא היותם חדשים יע' למען כי הם חדשים והד' כי הגוף נתחבר עמם בחדוש וחייב שיתחבר עמם בצורך אל מחדש יע' כמו שהם מצרכים אל מחדש, כך גם הוא יצטרך אל מחדש Prämisse 2. ist zu übersetzen: „Sie bedürfen unser **wegen** ihres Geschaffenseins."

[2]) Bl. 71ff. Vgl. Ez Chajim, S. 42. Cap. 15 II Beweis.

[3]) מחכימת פתי 113b דע כי יי' ית"ש לו היה גוף לא היה יתכן שיעשה הגופים

3. Es ist schon nachgewiesen worden, dass kein Körper ohne Raum existiren könne, dies ist eine sichere Erkenntniss. Wenn nun Gott ein Körper wäre, so müsste er nothwendigerweise in einem bestimmten Raume existiren, ohne in einem anderen gegenwärtig zu sein. Daraus aber würde folgen, dass er ein Verursachtes sei, was anfangslos ist, kann aber nicht verursacht sein. Daraus ergibt sich aber seine Unkörperlichkeit[1]).

4. Ein jedes Ding besteht aus einem Atom oder es ist aus mehreren Atomen zusammengesetzt. Das erstere ist mit Bezug auf Gott unmöglich, denn ein Atom ist unmöglich lebend und mächtig, aber auch die zweite Annahme ist unmöglich, denn sie würde in ihm die Zusammensetzung und andere Dinge, deren Geschaffensein erwiesen ist, voraussetzen[2]).

5. Wir wissen, dass es uns unmöglich ist, eine Wirkung auf andere Gegensände auszuüben, ausser, wenn wir den Gegenstand berühren, auf den die Wirkung ausgeübt werden soll, oder einen Gegenstand, der jenen berührt. Es ist aber sicher, dass Gott auch auf den Keim eine Wirkung ausübt, ohne ihn zu berühren[3]).

Wenn aber das richtig ist, was wir angeführt haben, so ist es unrichtig, dass er ein Körper sei und wir müssen die Schriftstellen, aus deren einfachem Wortsinn die Körperlichkeit Gottes nothwendig folgen würde, anders erklären, wie z. B. Exod. 15, 6 Num. 11, 23. Exod. 34, 5 u. dgl."

4. Gegen die Lehre vom Demiurg[4]).

Wir wissen, dass es unter den Sectirern der gaonäischen Zeit auch an solchen nicht gefehlt hat, welche ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt angenommen haben, auf das sie die biblischen Anthropomorphismen bezogen und dem sie auch das Werk der Schöpfung zugeschrieben haben. Der hervorragendste

---

למען כי חנוק יכול ביכולת והיכולת לא יתכן זה המעשה אלא על אי מכי פנים. האי
והבי מתולד ופתרון מבאשרת הוא המעשה המתחל ביכולת כשהוא בהנייתת בניק
הדומה לו. ופתרון אלמתולד הוא המעשה העשוי בהגרמה מתחל בחנית היכולת או
או הגרמה הגרמתה והנגיעה היא תנאי עי.

[1]) Vgl. Ez Chajim, S. 43 VI Beweis. More I 76 III Beweis. Vgl. S. 55. מחכימת פתי Bl. 113b II Bew.

[2]) More I Cap. 76 I Beweis.

[3]) Ez Chajim, S. 42. III Beweis.

[4]) Bl. 72a.

Vertreter dieser Lehre war Benjamin Nehâwendî[1]). Gegen seine Anschauung wandte sich schon Sa'adja, der sie scharf verurtheilt[2]).

Da wir ihr auch bei dem islâmischen Mu'taziliten Aḥmed b. Ḥâ'iṭ begegnen[3]) und Benjamin aus Persien stammt, haben wir Veranlassung anzunehmen, dass diese Anschauung vom Demiurg unter der Einwirkung der persischen Vorstellungen von der Rolle Vôhumâno's entstanden ist, die wieder unter dem Einflusse der gnostischen Lehre vom Demiurg stehen mag[4]).

Gegen diese Lehre wendet sich Jeschu'a in einem besonderen Capitel, ohne ihre Urheber zu nennen[5]). In erster Reihe werden von J. mehrere Schriftstellen angeführt, um zu entscheiden, dass Gott ohne Mittler der Schöpfer der Welt sei, wie: (Gen. 1, 1) „Gott schuf", ferner „Ich habe die Erde gemacht u. s. w." (Jes. 45, 12): „Denn also spricht der Ewige, der Schöpfer des Himmels u. s. w." (Jes. 45, 16): „Du Ewiger, bist es allein", (Jes. 37, 16) u. A." „Wenn nun eingewendet wird: warum dies sich nicht auf den Engel beziehen könnte, der doch ebenfalls mit dem Worte „Elohim" be-

---

[1]) S. über ihn Pinsker, a. a. O. S. 44 u. ö. Grätz V[3] S. 191 Harkavy, Abû Jûsuf Jakob al-Kirkissânî (russisch) St. Petersburg 1894. S. 267f. und S. 314: wo es heisst: في ذكر ما تفرد به בנימין النهاوندى' زعم ان الخالق تعالى انما خلق ملكا واحدا وان ذلك الملاك هو الذى خلق جميع العالم الخ. S. auch RÉJ, Bd. 29 S. 207f. Steinschneider, Pol. und apolog. Lit. S. 335.

[2]) Amânât, ed. Landauer S. 186 heisst es: والمتاول فى ال מצות فهو لاحق בנביאי שקר الذين قال فيهم אשר הולכים אחר רוחם ולבלתי ראו والمتأول للمعانى التى للبارى فبدع فهو لاحق بالكافرين كالذين تأولوا قصة נעשה אדם בצלמנו فاعتقدوا ان ملكا خلق ادم وكذلك سائر العالم وفيهم يقول אשר יסרוך למזמה וגו. Es ist unzweifelhaft, dass Sa'adja die Allegoristen als die Leute des unerlaubten Ra'j bezeichnen will, und dass unter معانى die des Mu'ammar b. 'Abbâd, die später auch in der aš'aritischen Attributenlehre eine grosse Rolle spielen, zu verstehen seien.

[3]) Al-Šahr. I S. 64.

[4]) Darmesteter, Le Zend Avesta III S. LIII ff.

[5]) Bl. 72a שאלה. אם אמר התאמרו כי הקב״ה הוא העושה לעולם בלא ביטוי אם תעכירו כי הוא ית״ש ברא חי והחי ההוא ברא העולם. נאמר לו לו קצבנו כי אין לנו ראית על זה היה זה הדבר מושחת אשר יאמר כי בורא העולם הוא מלאך מפני כי יותר שבח השער היות זה הדבר עבר ואינו נוזר עליו. קצבנו ist ohne Zweifel das arab. قدرنا, מושחת — باطل oder يبطل Der letzte Satz ist höchst unklar.

zeichnet wird, so antworten wir, dass wir den einfachen Sinn der Schrift nur in Folge eines Beweises verlassen, wenn aber der Engel „Elohim“ genannt wird, so ist das nur metaphorisch zu verstehen und es ist besser, das Wort im buchstäblichen Sinne zu nehmen, wenn ein Hinderniss vorliegt[1]).“

„Wenn gefragt wird[2]), ob wir einen Vernunftbeweis hierfür (für die Schöpfung ohne Mittelwesen) haben, so antworten wir: Gewiss! Denn wenn ein Anderer als Gott die Welt geschaffen hätte, so müsste jener geschaffen sein, da es doch unmöglich ist, dass ein zweites Wesen neben Gott existiren könne, und weil ja schon der Anfang der Frage auf das Gegentheil hinweist. Dieser Schöpfer kann auch kein Nichtseiendes sein aus Gründen, die wir schon früher dargelegt, und weil das Nichtsein einen Zusammenhang ausschliesst. Also können wir nur annehmen, dass dieses Wesen geschaffen sei, dann muss es aber körperlich oder unkörperlich sein. Ein Körper kann es nicht sein, weil die Körper von einem ihnen ähnlichen Körper ebensowenig geschaffen sein können, wie von uns selbst. Es kann auch nicht allmächtig seinem Wesen nach sein, weil es dann ein Genosse Gottes sein müsste, ebenso wie wir es sein müssten, die ebenso Körper sind, wie jenes Wesen[3]). Es ist aber nicht möglich, dass es allmächtig sei aus Gründen, die anderswo auseinandergesetzt sind, und so kann es nur ein wegen einer Ursache Macht besitzendes Wesen sein. Es ist aber nicht möglich, dass durch jene bestimmte Ursache Körper entstehen, weil auch unsere Fähigkeiten, die wohl unter einander verschieden sind, unmöglich dazu hinreichen, mit ihrer Hülfe Körper zu schaffen; es ist aber nicht möglich, dass der Unterschied zwischen jener Ursache und unseren Fähigkeiten ein grösserer sei, als der Unterschied innerhalb der letzteren ist, daraus folgt, dass durch jene ebenfalls keine Körper geschaffen werden können.“

„Gegen eine solche Annahme spricht auch, dass die anfängliche Schöpfung nicht innerhalb des Bereiches der menschlichen Fähig-

---

[1]) D. h. wenn wir einen Grund haben, beim wörtlichen Sinn zu bleiben.

[2]) Bl. 72b.

[3]) Ebenda. ובגלל כי לא יעבור שיהיה כחל לנפשו לחיוב השתתפו עם חקי ולחיוב היותו כן להשתתף כאשר אנחנו והוא תנועות ולא יעבור להיותו כחל לאשר נזכר בזולת זה המקום ולא נשאר אלא היותו כחל לעלה ומחל נפילת תנועות שבעלה ההיא הקצובה מפני כי יכולותינו עם שהם מתחלפות ימחל בהם עשיית התנועות ולא יעבור שתהיה זו העלה מתחלפת ליכולותינו ביותר מחילוף מקצתם למקצתם ואז יתחייב שלא יתם בה לעשות תנועות.

keiten stattfinden kann, denn das würde zur Annahme führen, dass in derselben Richtung (im selben Raume) zwei Atome sich befinden (d. h. dass wir im Stande wären, solches zu bewirken.)

„Es ist auch nicht möglich, dass sie auf dem Wege der Erzeugung[1]) stattfindet, denn wenn dem so wäre, so müsste die Erzeugung durch den Widerstand stattfinden; wir sind aber fähig der verschiedenen Arten des Widerstandes[2]), und doch werden durch

---

[1]) Bl. 72b. וגם יסתל נפלו נולד מפני כי אילו היה כן לא היה יולד אלא עם אלאעתמאד אשר הוא התעמוד בלשון הקדש ואנחנו כחלים על מיני התעמוד ועם זה לא תולד התנועות כהם וכן יתחייב מחילות נפילתם מות הבהל אם היה גוף וגו׳. Ueber die Begriffe, auf welche hier angespielt wird, ist zu bemerken: Ibn Ḥazm, Milal I Bl. 207b heisst es: قال ابو محمد وأكثر المعتزلة (قال) فى التولّد وتحيّرت فيه حيرة شديدة فقالت طائفة ما تولّد عن فعل المرء مثل القتل والألم المتولد عن رمى السهم وما اشبه ذلك فنه فعل الله عزّ وجلّ • وقال بعضهم هو فعل الطبيعة وقال بعضهم بل هو فعل الذى فعل ما عنه تولّد وقال بعضهم هو فعل لا فاعل له وقال جميع أهل الحقّ انه فعل الله عز وجل وخلقه. Al-Îgî, S. 116ff. behandelt die Frage sehr ausführlich. Der erste Mu'tazilite, der die Lehre behandelt hat, war Bišr b. al-Mu'tamir, Al-Šahrastânî, I 65. Farḳ, 61b.

[2]) الاعتماد ist ein Begriff, über den in den Schulen von Bagdâd und Baṣra viel gestritten wurde. Der Ausdruck entspricht ohne Zweifel dem aristotelischen *τὸ ἵστασθαι*. Physik V Cap. 6 heisst es: *Ἔτι δοκεῖ τὸ ἵστασθαι ἢ ὅλως εἶναι τι εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἢ συμβαίνειν ἅμα.* Wie die Sache von den Mutakallimûn aufgefasst wurde, zeigen folgende Stellen: Masâ'il 118a. الاقرب ان أبا القسم يشير بالاعتماد الى انه سكون او حركة وبعض المنتسبين اليه يصرّح بنفيه. Also Abû al-Ḳâsim al-Ka'bî verstand unter اعتماد Ruhe oder Bewegung, und manche von seinen Anhängern leugneten ausdrücklich das I'timâd. Das Wort ist schwer wiederzugeben, am besten können wir es noch mit „Widerstand" übersetzen. Abû Rašîd sagt nämlich weiter: Für die Existenz des „I'timâd" giebt es mehrere Beweise. Vor Allem, dass wir einen Unterschied machen zwischen dem Körper, der zurückstösst und zwischen dem, was nicht zurückstösst, wie die Luft. Ferner dass wir einen Unterschied machen zwischen dem, bei welchem es uns schwer fällt, es in Bewegung zu setzen und zwischen dem, bei welchem dies nicht der Fall ist. Dasjenige, wovon dies bewirkt wird, muss nothwendig die Existenz eines Dinges sein, von dem wir sagen, dass es schwer ist. Ein dritter Beweis: Wenn zwei einen Strick nach zwei entgegengesetzten Seiten ziehen und ihre Kraft gleich ist, so wird jeder von ihnen bewirken, dass der andere nichts

sie keine Körper erzeugt. Daraus ergiebt sich die Unmöglichkeit der Entstehung der Körper von Seiten dieser Macht, wenn angenommen wird, dass sie eine körperliche sei."

„Ist aber jenes Mittelwesen unkörperlich, so kann es nicht mächtig durch Macht sein, denn ein Wirken durch Macht kann nur stattfinden, wenn diese ein Substrat hat. Da jenes aber kein Körper ist, so ist es auch kein Substrat. Es kann auch nicht durch ein Wirkendes Macht besitzen aus Gründen, die anderswo dargelegt sind.

Also hätten wir dargelegt, dass es unmöglich sei, dass ausser Gott jemand Körper schaffen könnte, und es ist nun erwiesen, dass Gott die Welt ohne die Hülfe eines Mittelwesens geschaffen habe."

---

thun kann. Dies kann aber nicht durch die „Ruhe" geschehen, weil wenn das Werk des einen von derselben Art wäre, wie das des Anderen, so würde es diesen in seinem Bestreben nicht hindern. Daraus folgt, dass jeder von beiden etwas thut, was die Bewegung nach seiner Richtung hin zur Folge haben würde, wenn die Wirkung das Anderen nicht vorhanden wäre. Zum Schluss will ich noch folgenden Beweis anführen: ومنها أن الجسم الثقيل يجب هويه اذا لم يمنعه مانع فلا بد من ان يكون لمعنى اوجب ذلك وذلك هو الاعتماد سفلا لان نفس الجوهر محال ان يوجب الحركة „Der schwere Körper fällt nothwendigerweise herab, wenn er daran durch nichts verhindert wird. Dies geschieht in Folge eines Dinges, wodurch es bewirkt wird und dies ist der „Widerstand nach unten", weil es unmöglich ist, dass das Wesen des Atoms die Bewegung bewirken soll." Dies Alles stimmt zur Definition bei Ibn al-Murtaḍâ 32b هو(يعنى الاعتماد) المعنى الذى يوجب (ان) يدافع الجسم فى احد الجهات Ebenda findet man verschiedene Meinungen über Fragen, die mit diesem Begriffe zusammenhängen und welche zeigen, dass die Mutakallimûn keineswegs mit unveränderten Formeln griechischer Philosophen gearbeitet haben. Ibn Sînâ gibt in seiner Risâlat fî-l-ḥudûd (Const. 1298) S. 65 die Definition, „unter الاعتماد والميل sei eine Qualität zu verstehen, in Folge welcher der Körper fortstösst, was ihm an der Bewegung nach einer Richtung hin hindern würde." Jeschu'a will also mit seiner Bemerkung sagen, dass wenn die Schöpfung auf dem Wege der Erzeugung, d. h. nach der Art menschlicher Wirksamkeit stattfinden würde, so müsste sie ebenso wie diese mit Hilfe des „Widerstandes" d. h. von Druck und Gegendruck stattgefunden haben. Wir können aber „Widerstände" schaffen, ohne dass wir die Fähigkeit zu schaffen, besitzen würden. Daraus folgt, dass der Akt der Schöpfung anderer Art sein muss, als die Wirkungen, welche wir hervorbringen können.

5. Naturphilosophisches.

Jeschu'a ben Jehuda nimmt auch Veranlassung, naturphilosophische Fragen zu erörtern. Eine Stelle, die ihm hierzu die Gelegenheit giebt, ist Gen. 1, 1. „Und Finsterniss war auf der Fläche des Abgrundes." Die Ansichten, welche Jeschu'a hier darlegt, verdienen um so eher vorgeführt zu werden, weil sie im Kalâm eine grosse Rolle gespielt haben. Wir wissen aus anderen Kalâmwerken, dass es eine Hauptlehre der Aš'ariten war, dass die Substanzen und Accidenzen, also auch die Farben, in einem jeden Augenblick geschaffen werden[1]). Die Anschauung hatte für diese Schule deshalb eine grosse Bedeutung, weil sie daraus dann schliessen konnte, dass also die Werke des Menschen ebenfalls in einem jeden Augenblick geschaffen werden. Die Lehre war also eine Grundlage des orthodoxen Fatalismus. Die Frage hatte aber auch die Mu'taziliten beschäftigt, und sie haben auch hierin den Aš'ariten vorgearbeitet. Für die Kenntniss der Antecedentien der aš'aritischen Lehre giebt uns nun Jeschu'a hier einen Beitrag. Unter „Finsterniss" ist nach ihm ein Körper zu verstehen, der das Substrat der schwarzen Farbe ist. „Das ist eine richtigere Ansicht als die, nach welcher „Finsterniss" ein Accidens, die Schwärze bezeichnet, die an einem Körper ist. Gott lässt nun beim Eintritt der Nacht die Luft, die das Substrat der Schwärze ist, nach bestimmten Ländern ziehen, oder er schafft die weisse Farbe in den Atomen, welche das Substrat der schwarzen Farbe sind, und in der Nacht schafft er die schwarze Farbe an ihnen[2])."

Nachdem Jeschu'a die Beweise derjenigen, welche annehmen, dass die Schwärze eine Substanz sei, vorgeführt, behandelt er noch andere Anschauungen[3]) von den Farben, die im Wesentlichen mit den Ansichten der Basrensischen Mu'taziliten übereinstimmen. Er will es dahin gestellt sein lassen, ob die Schwärze eine Substanz ist oder nicht. Dass sie etwas zum Atom Hinzugekommenes ist, scheint ihm unzweifelhaft, die Meinungsverschiedenheit der Ge-

---

[1]) Der erste, der diese Ansicht vertreten hat, war al-Naẓẓâm, Farḳ 54b.

[2]) 74a שאלה מה מענה אמרו וחושך. נאמר הגלוי בלשון היות מה שורש שם לגוף אשר השחור חל בו. וזה יותר טוב מדבר מי אמר כי הוא שם לאפע והוא השחור התולל בגוף וזה השחור אם שיהיה חל באויר והיה הקב״ה יעתיק האויר אל מקומות מסגלות בבוא הלילה או (צ״ל או) היה ית״ש ימציא הלובן בחתיכות אשר היה השחור חל בהם והיה יחדש השחור בהם הלילה.

[3]) Bl. 74b.

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht[1]).

Die Farben sind fortdauernde Substanzen[2]), oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper[3]), welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

---

[1]) Ebenda. א״א תתאמרו כי השחור מדמה והוא אלתמאתל אם לא. אבל הוא מדמה וגו׳ Masâ'il 6a. مسئلة فيما يقع به التماثل والاختلاف اعلم أن الذى يؤثر فى التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد ذكر شيخنا ابو القسم أن المثلين لا بد من (ان) يكونا مشتركين فى سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ويريد بتلك أن السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت ويوجد (فى) وقت اخر وان السوادين لا يخرجان من ان يكونا مثلين وان تغاير محلّاهما ؛

[2]) Bl. 74b. א״א היעבור על השחור לחשאר והוא אלבקא. נ״ל אבל יתם עליו לחשאר משום כי אנחנו נדע כי בן מזמן ארוך וכי זה יבאר כי הוא נותר גם כבר נתקיים כי עם מציאות הליבון יבטל השחור על דרך אחר. ולולי היות השחור מן הנשארים לא הכתים הלבן בביעורו והוא אליל ותחייב היותו מן הנשארים. Masâ'il 50b. مسئلة ؛ ذهب مشائخنا الى أن الالوان تبقى ؛ وقال ابو القسم أن الاعراض كلها لا تبقى الالوان وغيرها ؛ والذى يدل على ما قلناه أن الاسود على طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا عند ضد يطرا عليه فيجب أن يكون هو المؤثر فى خروجه عن هذه الهيئة لان المؤثرات تثبت بهذه الطريقة ولا يكون مؤثرا فى انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقى كذلك الخ. Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48ff.

[3]) Bl. 75a א״א למה לא יתם בשחור לתאפס בלא כיחוש ולא כיוצא בו אבל יגיע במציאות אל עת ימחל הותרו. נ״ל כי עם נפאת אלאעראץ והם התחכמים אשר אמרו כי אין שם עצם אמע אבל בלם אישרות עצמם וגו׳. Von denen, welche die Accidenzen leugnen wird Fark 41a Muhammed b. Kejsân al-aṣamm namhaft gemacht. Ibn Ḥazm, Milal II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدين ووافقهم على ذلك بعض أهل القبلة الى نفى الاعراض.

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist [1]).

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen [2]), wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen [3]).

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren [4]), ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zweien Substraten sein [5]).

---

[1]) Bl. 76 a. א״א למה לא תאמר כי הקב״ה שם המנהג לחדש חתיכות השחור עת בעת ומזה תראה השחור מותמד ימים רבים ואלא השחור יוכל בו להתחר. נ״ל אלו היה כן חוב להיות לנו דרך נפריד בו בין הדברים החובות ובין אשר תנהיג יחייב המנהג בהם. והיה יתם בשחור לבטל מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקב״ה בו שחור מחודש והידע (צ״ל והידוע) בחילוף. Beinahe wörtlich dasselbe wird Masâ'il 61 a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجرى العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق
فيه ضدًّا من اضدادا فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يحلوا
عليه الضد لأنّ الضدّ أثر فى انتفائه قيل له لو كن هذا بالعادة
لجاز أن يختلف الحال فيه فمرّة لا يخلق فيه السواد من غير
أن يخلق فيه ضدًّا من أضداده فيخلوا من الامرين ومرة يكون
بخلافه وقد بيّنا فى غير موضع أنّ كلّ ما كن بالعادة فانه لا يجوز
أن يستمرّ الحال فيه على طريقة واحدة ولا يختلف لوجه من الوجوه
لأنّ ذلك يوجب أن لا ينفصل ما يكون بالعادة مما يكون موجبا؛

[2]) א״א למה לא תאמר כי השחור יוליך (צ״ל יוליד) מקצתו לקצתו וגו׳. Das ist die Ansicht der Basrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Masâ'il Bl. 66 a überein.

[3]) אם אמר היתם על השחור לחשיבו. נ״ל אם על דרך אשר יבערו האפעים [76 b] לא. מפני כי היא אישורת והאישורים ימחל בהם זה. ואם על דרך אשר יקימו האפעים כי יתם לו לחשיבו מפני כי הוא נשאר.

[4]) Bl. 76 b. א״א היעבור מציאות השחור בזולת המוחל אם לא. נ״ל כי יתקיים על דרך מבערי האפעים כי היא אשורת יתחייב מחולות מציאתו לא במוחל מפני כי האשורת ימחל בהם לעמוד בנפשם והוא אלאסתקראר באלנפס (בכ״י אלאסתקלאל) וכי ימחל בהם והחוב להיותם מתוכרות אל זולתם והם הנגעות. ואשר יקימו האפעים כבר המחילו גם מציאת השחור לא במוחל בראשית.

[5]) Bl. 73 a. א״א היתם מציאתו בשתי תגיות. נ״ל לא, מפני כי זה יוליך אל התחכות

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مسئلة في [illegible]

السوادين يجوز اجتماعهم في محل واحد [illegible]

ذلك [illegible] لا يجوز [illegible]

[illegible] إنما صح [illegible] كل واحد [illegible]

المحل في ذلك الوقت فلا يصدق بينهم [illegible]

وجب أن يصح اجتماعهم فيه لأنه لو كان لا يصح اجتماعهم

Substraten zu, so können sie sich in einem Substrat ebenfalls vereinigen[1]).

„Wenn aber jemand einwendet: „Nach eurer Ansicht ist ja das Leben (als Attribut bei den lebenden Wesen) gleich, und dennoch ist es unmöglich, dass das Leben Rubens und dasjenige Simeons einem Substrat zukomme, warum nehmet ihr nun nicht in der nämlichen Weise an, dass es unmöglich sei, dass zwei Atome der Schwärze auf ein Substrat kommen?" so würden wir ihm darauf antworten, das erstere sei nur deshalb unmöglich, weil sie (das Leben der zwei Menschen) einander ausschliessen wegen eines Dinges, das auf die gegenseitige Ausschliessung ihrer Merkmale zurückzuführen ist, was bei dem Zusammenkommen der zwei Atome der Schwärze nicht der Fall ist, denn hier giebt es nichts, was die gegenseitige Ausschliessung nothwendig machen würde[2])."

Gegen die Annahme, dass zwei Atome der Schwärze auf einem Substrat ruhen können, werden von Jeschu'a noch andere Bedenken angeführt, die ich vollständig übersetzen will, damit der

---

الذى يحيل ذلك ليس الا التضاد او ما يجرى مجرى التضاد ولا يمكن ان يقال انّ السوادين متضادّان لانّا قد دللنا على تماثلهما والمثلان لا يجوز ان يكونا ضدّين لان التضادّ يتضمن الاختلاف وزيادة ولانّه كان يجب ان يكون صفة احدهما بالعكس من صفة الاخر.

[1]) Bl. 77a. א״א ולמה נמחל מציאת שתי התיכות מן השחור מוסגלים בשתי תנויות בתניית א׳. נ״ל כבר ביארנו כי זה לא יעולל (אולי צ״ל ימהל) ולא יתחייב כי יסחל הכנס שתי התיכות מן השחור בתניית א׳ וגו׳.

[2]) Bl. 77a. א״א הלא עמכם כי החיים כלם והם אלחיאת מתמאתלה מרמות ועם זה ימחל הכנס חיי ראובן עם חיי שמעון בתניית תאי׳ ולמה לא תשימו הכנס שתי התתיכות מן השחור בתניית תאי׳ בזה המעלה והוא לשון ישמעאל פלא אנריתם אנתמאע גזאין מן אלסואד פי מחל ואחד הלא (בכ״י חרס) אלמנרי בשער המחילות. נ״ל לבסוף נבאר כי זה לא נתמחל אלא מפני כי הם במשפט המתעכרים (צ״ל המתכעדים) והוא אלמתמאפיין לדבר ישוב אל ביעור משפטם והוא תנאפי חכסהא ואין כן שתי התיכות מן השחור מפני כי אין שם אשר יגרש הביעוד והוא אלתנאפי. Damit stimmen genau überein die Ausführungen Masâ'il 48a. Hier wird dargelegt, dass wenn wir annehmen, dass Zejd wissend und 'Amr unwissend ist, so würde im Falle, dass das Leben Zejds und 'Amrs das nämliche Substrat haben würde, das Wissen Zejds zugleich das Wissen 'Amrs sein, was absurd ist. Nachher heisst es 48b.

فلذالك قضينا بان هذين الحكمين يجريان مجرى المتنافيين وان الحياتين يجريان مجرى المتضادين لاجل ذلك٠

Leser von der mu'tazilitischen Speculation über diese Dinge ein Bild bekomme:

„Zwei Laute, die einander ähnlich, aber durch zwei Zeitpunkte bestimmt sind, können in demselben Augenblick nicht entstehen[1]). Dieses Bedenken ist damit zu beseitigen, dass diese Unmöglichkeit darauf zurückzuführen ist, dass jeder Laut durch einen Zeitpunkt bestimmt (specialisirt) ist, er kann also weder vorher entstehen, noch zurückgehalten werden, bei der Schwärze verhält es sich aber nicht so, da sie durch einen Zeitpunkt nicht bestimmt wird. Wenn wir zugegeben hätten, dass sie durch einen Zeitpunkt bestimmt wird, wäre es nothwendigerweise richtig anzunehmen, dass einander ähnliche Theile davon existiren, die durch einen Zeitpunkt bestimmt werden, wir haben aber solches vorher nicht behauptet[2].")

Ein weiteres Bedenken: „Es wäre eigentlich nothwendig, dass nicht mehr als ein Atom der Schwärze auf einem Substrat sich befinde, denn im Falle, dass noch ein Atom sich dort befinden würde, so müsste die Existenz des letzteren die Folge der Nichtexistenz des ersteren sein, denn man weiss und merkt nichts davon, dass die Zunahme der Schwärze auf das Substrat eine Wirkung ausüben würde". Auch dies ist aber unrichtig, denn das Substrat, da es schwarz ist, bekömmt keine neue Eigenschaft, mit Bezug auf ihre frühere Beschaffenheit (so dass wir also voraussetzen müssten, dass durch das Hinzutreten des neuen Farbenatomes das frühere verschwunden ist), ferner wird es ja thatsächlich durch das Dasein des zweiten Atoms schwärzer, als wenn nur ein Atom der Schwärze daran wäre, was ja dadurch bewiesen wird, dass wir das eine Substrat schwärzer finden als das andere[3]).

---

[1]) Hieraus wäre also zu schliessen, dass zwei Atome der Schwärze nicht dem einen Substrat zukommen können.

[2]) Bl. 77a. א״א כי שני הקולות אשר הם דומים זה לזה המוסגלים בשני עתים ימנע היותם בעת אי׳ נ״ל מחילותו ישוב אל כל אי מהם מוסגל בעת אי׳ לא יתם בו להקדים ולעכב ואין כן צורת השחור מפני כי לא יסגל בעת על כי לא (צ״ל לו) השלמנו היותו מוסגל בעת היה חוב תום מציאת אלמתלין והם הדברים הדומים ממנו המוסגלים בעת אי׳ ולא יקדם זה כאשר אמרנו אותו.

[3]) Ebenda א״א חוב שלא יהיה ביכולת יותר מן התיכה מן השחור בתנייה משם. כי היה שם יותר ממנו היה חוב להיות מציאתו באפיסתו מפני כי הוא לא יודע ולא יבין לתוספת השחור בתנייה כתום. נ״ל זה לא יתם מפני כי התנייה אין לו בהיותו שחור אישרה נוספת על מציאת מן בראשית השחור וגם כי הוא יהיה במציאת השני יותר חוק השחור ממנו אילו היה אין בו אלא התיכה אחת וזה יתבאר בעת הראיה נראה אי׳ מן בי השחורים יותר חזק שחור מן האחר.

„Wenn jemand behaupten würde, dass wir hiernach[1]) als Eigenschaft des Bewegten noch annehmen müssten, dass es das Substrat zweier Bewegungen sein könne, so ist darauf zu erwiedern, dass dies nicht nothwendig sei, denn das Atom durchschneidet mit einer Bewegung einen bestimmten Raum, und wenn eine Million Bewegungen derselben Art in ihm wären, würde es auch keinen grösseren Raum durchschneiden. Denn würde es nothwendig sein, dass es sich wegen der Zunahme der Bewegungen an zweien Orten bewege, so müsste es in demselben Zeitpunkte in verschiedenen Richtungen sich befinden, was absurd ist. Das ist aber bei der Schwärze nicht der Fall, denn es ist etwas, was (am Substrat) schon wahrgenommen worden ist und es giebt nichts, wodurch es unmöglich gemacht würde, (dass das zweite Atom hinzukomme). Bei zweien sich bewegenden Körpern sagt man nur deshalb, dass der eine sich schneller bewege, als der andere, weil beim ersteren die Bewegungen rascher aufeinanderfolgen und durch Pausen nicht unterbrochen werden, wie beim letzteren.“[2]).

Nach der Erklärung von Gen. 1,6 lässt Jeschu'a die Frage nach der Ordnung des Weltalls aufwerfen. Er meint, die Astronomen und Mathematiker[3]) hätten viele Ansichten geäussert, die aber alle zu keiner sicheren Erkenntniss führen. Solche Ansichten sind, dass die Himmel die Erde umkreisen und dass diese in ihrer Mitte hängt, wie eine Birne in der Flasche, oder in einem Oelkrug, oder wie der Dotter im Ei.

Zu Gen. 1,9 wird die Frage gestellt, ob die Erde im fallenden oder ruhenden Zustand sich befinde[4]). Jeschu'a schliesst sich der letzteren Ansicht an, für die er auch drei Beweise anführt. Auf den Einwurf, wie es komme, dass die Erde trotz ihrer Schwere

---

1) Masâ'il 104b. مسئلة جوز شيوخنا ان يجتمع فى جسم واحد حركتان واكثر وامتنع منه ابو القسم والطريقة فى ذلك هو ما ذكرنا فى [105a] جواز وجود سوادين فى محل واحد،

2) Ebenda. א״א זה יחייב להוסיף משפט המתנענע כי יחנו בו שני נענועים נ״ל לא יתחייב זה מפני כי התחיכה בניענוע האי יכרת מקום אי ואילו נמצא בו אלף אלפים ממין הניענוע ההוא בעת אי לא כרת הרבה ממקום אי וגו׳.

3) Bl. 81a. א״א בארו תיקון המזלות ותיקון העולם נ״ל כי הקוסמים ובעלי התושיה יש להם בזה דרכים הרבה וגו׳ וכלם דברים אין עליהם ראיה וגו׳.

4) Bl. 81a unten. שאלה. אם אמר הארץ האיה והיא יורדת למטה או שוכנת. נ״ל שוכנת וגו׳.

sich nicht abwärts bewege, antwortet er: „Diejenigen, welche die Accidenzen leugnen, behaupten, dass Gott in jedem Augenblick in ihr das Attribut der Ruhe schaffe, die aber das Dasein von Accidenzen annehmen, haben hierfür mehrere Erklärungen. Nach der einen schafft Gott in einem jeden Atom der Erde in jedem Augenblick eine Substanz und das sei die Ruhe. Nach der anderen schafft Gott in den unteren Theilen der Erde einen Widerstand nach oben entsprechend dem Widerstand nach unten in ihren oberen Theilen, deshalb steht sie und fällt nicht hinunter[1]). Wenn aber jemand sagt, wie ist es möglich dass ein Widerstand stattfindet und dieser doch nicht zur Bewegung führt, so antworten wir: Es gehört nicht zur Natur des Widerstandes zu bewegen, wie eine Ursache die Folge nach sich zieht, die nicht eintreffen kann, ohne dass sie dem Verursachten eine Eigenschaft verleihen würde und deshalb ist es möglich, dass beim Widerstand ein Hinderniss entsteht und er wird durch eine Ursache gehindert. Ist aber das möglich, so schafft Gott Ruhe in der Erde in einem jeden Augenblick nach der ersten Annahme, oder er schafft nach der zweiten Ansicht einen Widerstand nach oben in ihrem unteren Theile, der die Natur des Widerstandes verhindert sich zu äussern und die Erde sich zu bewegen. Also kann die gegenseitige Hinderung eintreten bei zweien die an einem Seil ziehen, so dass es stehen bleibt und nach keiner Richtung sich bewegt.“[2])

---

[1]) Bl. 81b. אם אמר כי הארץ באין פנה כבידה וכי תהיה אינה יורדת על אשר אסרתם איך יתם שתעמוד והיא על כוכב עצום. נ״ל מבעלי האפעים והם אשר יאמרו כי אין שם אפעים יאמרו כי הקב״ה [82 a] ישים אותם עת בעת על אשורת השיכון ועל לא תרד (so) והוא באשר יחדש לה יתי״ש בכל עת אשורה והיא השכינה. ואשר יקיימו האפעים יש להם בזה אופנים. הא׳ כי הקב״ה יעשה בכל התיכה מן הארץ עצם היא שכינה עת אחר עת והב׳ כי הקב״ה כבר יעשה בתחתיות הארץ תעמוד למעלה כנגד העמוד מטה בעליונות הארץ ועל כן תעמוד ולא תרד. Ueber תעמוד s. oben S. 48.

[2]) Masâ'il Bl. 95a مسئلة فى علة سكون الارض؟ ذهب شيخنا ابو هاشم ان الارض يجوز ان يقال فى انها سكنت لان الله تع اسكنها حالاً بعد حال ويجوز ان يقال ان النصف التحتانى منها يختص باعتماد صعدا والنصف الفوقانى يختص باعتماد سفلا وتكافأ الاعتمادان ولذلك وقفت؟ وقال شيخنا ابو على انما وقفت لاجل ان الله تع سكنها حالا بعد حال وقال شيخنا ابو القسم الارض انما سكنت لانها حصلت فى المركز من الفلك والفلك من سائر جهاتها مرتفع وقد

Nach einigen Bemerkungen geht Jeschu'a auf die Folgende Frage über, ob die Ruhe der Erde nicht aus der **Unendlichkeit der Welt** zu erklären wäre. Er beantwortet die Frage mit Aristoteles, dass die Welt endlich sei, er meint auch, dass der ruhende Zustand der Erde durch einen Engel bewirkt sein könne. Kann ja auch der Mensch die Theile seines Körpers in Bewegung setzen oder in den Zustand der Ruhe bringen, es ist also nicht nothwendig, die Ruhe der Erde als ein unmittelbares Werk Gottes zu betrachten.

Jeschu'a spricht sich auch darüber aus, ob die Welt mit Atomen ausgefüllt sei, „wie das viele behaupten oder nicht."[1]) Er meint, dass es zwischen Himmel und Erde auch einen leeren Raum geben muss, wofür er Beweise anführt. Eine Bewegung ausserhalb der Erde und unabhängig vom Raume hält er für möglich, denn die Bewegung setzt nur die „Lage" (التحيّز) nicht aber die ersteren voraus [2]).

6. Das sittliche Urtheil.

Eine der wichtigsten Veränderungen, welche in Folge der Lehre al-Aš'aris in der Weltanschauung des Islâms stattgefunden haben, war die, welche sich auf die Anschauung vom Charakter des Guten und Bösen bezieht. Hierauf soll hier mit allem Nachdruck hingewiesen werden und darum halte ich es für nöthig, ehe ich die Darlegungen Jeschu'as vorführe, auf die Geschichte dieser Frage hinzuweisen. Die mu'tazilitische Lehre ist die, dass die mensch-

---

علمنا انه لا يمتنع ان يكون اقوام على الارض اقدامهم ملاقية لاقدامنا ويكون تحت السماء وفوق الارض فلو تحركت الارض سفلا بالاضافة الينا لكانت متحركة صعدا بالاضافة اليهم الخ:

[1]) Bl. 82b. א״א התאמרו כי מן הארץ אל השמים התיכות וכי העולם מלא כאשר אמר בזה הרבה מן האנשים. כ״ל לא. ואילו היה העולם מלא על אשר מעט לא היה יתם ממנו להתהלך ולהתנענע מפני כי היה חוב שתמנע אותנו התתיכות אשר העולם מלא מהם מלהתהלך וגו׳.

[2]) Bl. 88a. שאלה. א״א היתם בגוף להתנענע ולשכון מלבד הארץ ומלבד מקום אם לא. כ״ל הן מפני כי העולם כלו יתם בו להתנענע ואם לא יהיה עומד על מקום וגם כבר ידענו כי תום הנענוע והשכינה ישוב אל האחוזה והוא אלתחייז לא אל זולתו. וכי יהיה שם אלתחייז נתחייב תום הנענוע וכי יהיה שם אלתחייז נתחייב תום הנענוע והשכינה בין שיהיה שם מקום ובין שלא יהיה שם מקום והנענוע והשכינה לא יצטרכו אל מקום אלא אל חנייתה בלבד ואין אופן להתחדשו אל מקום. Für שכינה hat die HS. שכיבה. חנייה; محلّ; התחדשו: افتقار.

lichen Handlungen an sich gut oder böse seien, so wie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihre Farbe haben und es bedarf nicht erst des göttlichen Gebotes, dass es ihnen ihren Charakter verleihe. Nicht deshalb sind die sittlichen Handlungen gut, weil sie dem Gebote Gottes entsprechen, sondern sie sind von Gott geboten, weil sie gut sind. Daraus folgerten sie auch, dass was nach dem Urtheile der Vernunft sittlich gut ist, auch für Gott Pflicht sei[1]) er darf ebensowenig ein Ungerechtigkeit begehen und lügen wie der Mensch. Dem gegenüber steht die Lehre der Muǵbira und später der Aš'ariten, nach welcher an sich keine That als gut oder böse bezeichnet werden kann, gut ist, was Gott in seinem Buche und der Sunna seines Propheten geboten, schlecht, was er verboten. Das ist die Differenz in der Hauptsache, deren Wandlungen wir vorführen wollen.

Ueber den Ursprung dieser Anschauungen ist schwer etwas Bestimmtes zu sagen. Wohl hat schon Plato im Eutyphron die Frage behandelt, ob das Heilige deshalb heilig sei, weil es von den Göttern gliebt wird, oder ob es von den Göttern deshalb geliebt wird, weil es heilig ist. Es ist aber bisher nicht bekannt, dass dieser Dialog ins Arabische übersetzt worden wäre. Manche Ausführungen Josef al-Basîr erinnern an einzelne Bemerkungen der Nikomachischen Ethik[2]). Der Kundige wird aber nicht verkennen, dass zwischen den Anschauungen, die hier vorgeführt werden sollen, ebenso wie zwischen der Weltansicht der Mu'taziliten überhaupt und derjenigen der Aristoteles und der islâmischen Peripatetiker eine ganze Welt liegt, wie denn thatsächlich die Mu'taziliten zu jenen in bewusstem Gegensatz gestanden haben.

Im Muḥtawî des Josef al-Basîr ist dieser Frage ein Capitel mit der Ueberschrift فى أحكام الافعال gewidmet, dessen Inhalt schon von Frankl zum Theil dargestellt worden ist[3]). Nach Josef al-Basîr kommt allen bewussten menschlichen Handlungen ausser dem

---

[1]) يجب على الله war der Ausdruck, den Abû Hâšim und al-Ǵubbâ'î hierfür häufig gebrauchten, worüber Ibn Ḥazm zornig ausruft (Milal II 147a) وهذا كلام يقشعر منه ذوائب المؤمنين ليت شعرى من الموجب ذلك على الله عز وجل الخ.

[2]) S. auch Fihrist I 243.

[3]) Ein mu'tazilitischer Kalâm S. 34ff. S. 55 ist in der hebräischen Uebersetzung die erste Hälfte des Capitels mitgetheilt.

Attribut des Werdens keine Eigenschaft zu, in Folge welcher wir sie billigen oder missbilligen[1]). Die Werke, die in die erstere Kategorie gehören, werden in zwei Classen eingetheilt: in erlaubte (مباح) und Pflichtmässige (واجب). All diese Werke sind nach Jos. al-Basîr an sich gut oder schlecht und die utilitaristische Beurtheilung der Werke wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen[2]). Höchst merkwürdig sind folgenden Ausführungen Jos. al-Basîrs die ich in wörtlicher Uebersetzung hierhersetze: „Dass man aber das Gute um seiner Güte willen thun solle, und dass das Gute sich selbst genügt, um den Menschen zu sich zu rufen, dafür giebt es viele Beweise. Wir wissen von uns selber, dass wir den Verirrten auf den rechten Weg führen, ohne dass es uns einfiele, dass es uns nützen könnte, dass wir ihn führen[3]). Niemand sonst fordert uns

---

[1]) Vgl. hierzu Es Chajim, S. 105 ff.

[2]) Muḥt. 68b. ونحتاج ان نعلم معنى الحسن ليمكن ان نعلم انه بنفسه يدعو الى الفعل فنبطل بذلك قول من قال ان الحسن كالقبيح فى الشاهد فى انّهما لا يفعلا فى الشاهد الا لاجترار نفع واستدفاع ضرر٬

[3]) والذى يدلّ على أنّ الحسن يُفعل لحُسنه وأنّ الحسنّ كاف فى كونه داعيا اليه ادلّة٬ منها ما نعلمه من انفسنا أنّا نرشد الضالّ من غير ان يخطر ببالنا انتفاعنا بارشاده فلا داعٍ لنا الى ذلك والحال ما ذكرناه الا ما نعلمه ضرورة من حسنه٬ ومنها انا قد نشكر المنعم فى قلوبنا من غير ان يعلم بنا احد فنتطلب منه بذلك ان ينفعنا بل لا يخطر ببالنا الصانع سبحانه فنلتمس منه به الثواب بل الملحد يشكر فى قلبه من انعم عليه ويفصل بينه وبين من اساء اليه٬ . . . .
Unter den weiter angeführten Gründen heisst es Bl. 70a: ومنها انه سبحانه قد ثبت بما قدمناه استحالة المنافع والمضار عليه وقد خلق العالم ووجه حسنه معلوم فلولا ان الحسن يدعو لم يقع منه ذلك
Wegen der Wichtigkeit der Sache gebe ich auch die hebräische Uebersetzung dieser Stelle nach Cod. Warn. 41 Bl. 32b. והראיה על כי הטוב לא יעשה אלא היותו טוב. וכי טובתו די לו בהיותו מגרים ומושך ובו ראיות. מהם אשר נדע אותו מנפשנו כי אנו נורה התועה הדרך שנשים בלב או יעלה בדעתנו תועלתנו בהוראתו (צ״ל הוריותו). ואין מגרים לנו אל זה. ותמורה אשר זכרנו אלא אשר נדע אותו בודאי מן טובתו. ומהם כי אנו נשבח המטיבים לנו והעושה עמנו טובה נשבח אותו בלבנו מזולת שידע אחד לנו כי אנחנו משבחים

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht[1]).

Die Farben sind fortdauernde Substanzen[2]), oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper[3]), welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

---

[1]) Ebenda. איא התאמרו כי השחור מרמה והוא אלתמאתל אם לא. אבל הוא מרמה וגו׳ Masâ'il 6a. مسئلة فيما يقع به التماثل والاختلاف اعلم ان الذى يؤثر فى التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد ذكر شيخنا ابو القسم ان المثلين لا بد من (ان) يكونا مشتركين فى سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ويريد بتلك ان السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت ويوجد (فى) وقت اخر وان السوادين لا يخرجان من ان يكونا مثلين وان تغاير محلّاهما،

[2]) Bl. 74b. איא היקבור על השחור להשאר והוא אלבקא. נ״ל אבל יהם עליו להשאר משום כי אנחנו נדע כי בן מזמן ארוך וכי זה יבאר כי הוא מותר גם כבר נתקיים כי עם מציאות הלימון יבטל השחור על דרך אחר. ולולי היות השחור מן הנשארים לא הכתים הלכן בביקורו והוא אליל ויתחייב היותו מן הנשארים. Masâ'il 50b. مسئلة، ذهب مشائخنا الى ان الالوان تبقى، وقال ابو القسم ان الاعراض كلها لا تبقى الالوان وغيرها، والذى يدل على ما قلناه ان الاسود على طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا عند ضد يطرا عليه فيجب ان يكون هو المؤثر فى خروجه عن هذه الهيئة لان المؤثرات تثبت بهذه الطريقة ولا يكون مؤثرا فى انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقى كذلك الخ. Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48ff.

[3]) Bl. 75a איא למה לא יתם בשחור להאפס בלא כיתרש ולא כיתא בו אבל יגיע במציאה אל עת יוכל הותרו. נ״ל כי עם נפאת אלאעראץ והם החכמים אשר אמרו כי אין שם עצם אפע אבל כלם אישרות עמתם וגו׳. Von denen, welche die Accidenzen leugnen wird Farķ 41a Muhammed b. Kejsân al-aṣamm namhaft gemacht. Ibn Hazm, Milal II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدين ووافقهم على ذلك بعض أهل القبلة الى نفى الاعراض.

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist[1]).

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen[2]), wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen[3]).

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren[4]), ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zweien Substraten sein[5]).

---

[1]) Bl. 75 a. א״א למה לא תאמר כי הקב״ה שם המנהג לחדש התיכות השחור עת בעת ומזה תראו השחור מותמד ימים רבים ואלא השחור יםחל בו להוחר. נ״ל אלו היה כן חוב להיות לנו דרך נפריד בו בין הדברים החוכות ובין אשר הנהיג יתי״ש המנהג בהם. והיה יתם בשחור לבטול מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקב״ה בו שחור מחודש בחילוף (צ״ל וחידוע) וחידע. Beinahe wörtlich dasselbe wird Masâ'il 51 a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجرى العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضدًا من اضدادا فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يطرا عليه الضد لأنّ الضدّ أثر فى انتفائه قيل له لو كن هذا بالعادة لجاز أن يختلف الحال فيه فمرّةً لا يخلق فيه السواد من غير ان يخلق فيه ضدًّا من أضداده فيخلوا من الامرين ومرة يكون بخلافه وقد بيّنا فى غير موضع أنّ كلّ ما كان بالعادة فانه لا يجوز ان يستمرّ الحال فيه على طريقةٍ واحدةٍ ولا يختلف لوجه من الوجوه لأنّ ذلك يوجب ان لا ينفصل ما يكون بالعادة مما يكون موجبا؛

[2]) א״א למה לא תאמר כי השחור יוליך (צ״ל יוליד) מקצתו לקצתו הנה. Das ist die Ansicht der Basrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Masâ'il Bl. 56 a überein.

[3]) אם אמר היתם על השחור לחשיבו. נ״ל אם על דרך אשר יכערו האפעים [76 b] לא. מפני כי היא אישרה והאישורים יםחל בהם זה. ואם על דרך אשר יקימו האפעים כי יתם לו לחשיבו מפני כי הוא נשאר.

[4]) Bl. 76 b. א״א היעבור מציאת השחור בזולת המוחל אם לא. נ״ל כי יתקיים על דרך מבערי האפעים כי היא אשרת יתחייב מחילות מציאתו לא במוחל מפני כי האשרת יםחל בהם לעמוד בנפשם והוא אלאסתקראר באלנפס (בכ״י אלאסתקלאל) וכי יםחל בהם והחוב לחיותם מחוברות אל זולתם נתם תנועות. ואשר יקימו האפעים כבר המחילו גם מציאת השחור לא במוחל בראשות.

[5]) Bl. 76 a. א״א היתם מציאתו בשתי הגיות. נ״ל לא. מפני כי זה יוליך אל התחברו

Diese Ausführungen Josef al-Basîrs, die in ihrer Schlichtheit an manchen Stellen beinahe den Eindruck des Erhabenen machen, zeigen uns, dass in seinem System das Princip der Moral das absolute sittliche Urtheil ist, welches für den Menschen, wie für Gott das nämliche ist und er hat es auch verstanden, seine Lehre aus den Thatsachen des Gewissens abzuleiten. Wie aus dem oben mitgetheilten Inhalts-Verzeichnisse des Werkes von Ibn Mattawejhi ersichtlich ist, hat auch er mehrere kurze Capitel über denselben Gegenstand, welche an Subtilität Josef al-Basîrs Ausführungen übertreffen, sie lassen aber mit der Einfachheit auch die Erhabenheit der Auffassung vermissen.

Diese Lehre war es nun, welche von den Aš'ariten bekämpft und verworfen worden ist[1]). Die Mu'taziliten haben Jahrhunderte hindurch gegen sie gekämpft, wie das aus dem Werke Ibn Mattawejhi's hervorgeht und wie wir das aus den Werken Jeschu'as erfahren. Dieser kömmt sowohl im Ber. r. als auch in der Einleitung zum religionsgesetzlichen Werke[2]) hierauf zu sprechen und um Wiederholungen zu vermeiden, wollen wir die Stellen in beiden Büchern hier besprechen. Im letzteren Werke behandelt Jeschu'a die Frage, ob die Schöpfung der Sprache[3]) sittlich berechtigt gewesen sei. Diese eigenthümliche Frage hängt mit dem Streit der islâmischen Dogmatiker darüber zusammen, ob es gestattet sei, von Gott Bezeichnungen zu gebrauchen, welche im Korân und in der Sunna nicht vorkommen. Die orthodoxe Lehre ist, dass die Namen Gottes geoffenbart sind und also neue Bezeichnungen für das Wesen und die Eigenschaften Gottes nicht ersonnen werden dürfen. Manche Aš'ariten folgten hierin der Anschauung der orthodoxen Imâme, die auch von Männern, wie Ibn Ḥazm[4]) und Ibn Tejmîja[5]) vertreten wurde, dass man von Gott nur das aussagen dürfe, „womit er selbst sich benannt hat.“ Dem gegenüber lehrten die Mu'taziliten, dass es gestattet sei nach Massgabe der Erkenntniss, die der Mensch sich vom Wesen und den Eigenschaften Gottes errungen hat, neue Gottesnamen zu gebrauchen[6]). Diese Frage, die wir weiter unten noch ausführlicher zu erörtern haben werden, ver-

---

1) S. die von mir KJL. S. 56 A. 1 angeführten Stellen.
2) Anhang, S. IXf. Cod. Warn. 41 Bl. 163.
3) תקון הלשון: وضع اللغة
4) S. Goldziher, die Ẓâhiriten, S. 144 ff.
5) ZDMG. LII, 542 f.
6) Al-Îgî, S. 161 f.

anlasst Jeschu'a zu folgenden Auseinandersetzungen. Die sittliche Berechtigung der θέσις der Sprache kann nur von dem bestritten werden, der da leugnet, dass der Mensch durch die Vernunft zur Erkenntniss des Guten und Bösen gelangen könne, vielmehr sei er hierin ausschliesslich auf die Offenbarung der Propheten angewiesen[1]). Diese Ansicht, welche Jeschu'a für eine höchst verkehrte hält, wird von ihm folgendermassen widerlegt. Eine jede That, von der jemand weiss, dass seine Seele sie will, und er hat von ihr weder in dieser, noch in jener Welt üble Folgen zu befürchten, ist ihm gestattet. Das gilt von allen menschlichen Handlungen, deshalb können wir gehen und stehen an allen Orten, die niemandem gehören. Ebenso dürfen wir das Gras des Feldes, oder das Wasser eines Stromes gebrauchen und dies Alles kann nur von Narren bezweifelt werden. „Was aber die Leute, welche glauben Gott und dem Schöpfer zu dienen, dahin geführt hat, sich aller Thaten, die sie ausführen möchten, zu enthalten, wenn sie vom Propheten ihnen nicht erlaubt werden, ist der Umstand, dass sie sich eines Analogieschlusses zwischen dieser Sache und den Dingen, welche unter den Menschen bestehen, und ihnen bekannt sind, bedienten. Sie irrten sich aber in Betreff der Unterscheidung zwischen dem, was unter uns vorhanden ist und zwischen den Dingen, welche sich auf Gott beziehen, wie wir das darlegen werden. Dennoch meinen diese und geben zu, dass wir von Vernunftwegen das Recht haben, zu athmen, die Augen zu öffnen, Hände und Füsse zu bewegen, aber wenn sie es auch nicht offen sagen, im Wesen ist ihre Ansicht derjenigen gleichzuachten, nach welcher der Mensch von sich selbst gar nichts und alles nur aus den Worten der Propheten wisse, auch dass er die Augen öffnen und dass er riechen dürfe. Es gibt auch andere, welche zwar diesen zwei unsinnigen Ansichten sich nicht anschliessen, aber ebenfalls Irrthümern huldigen, welche auf denselben Fehlern beruhen". Die eigene Ansicht Jeschu'as ist die, dass „wir einen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen machen, so wie wir durch unser Auge das Schwarze vom Weissen unterscheiden." Wer das leugnet, ist entweder verrückt oder ein Heuchler.

Eine andere Classe ist der Ansicht, dass ebenso wie es uns nicht gestattet ist, das Eigenthum eines anderen Menschen ohne

---

[1]) Es chajim S. 100. ויש אומרים כי הטוב והרע, הטוב לא יהיה טוב רק בעבור הצווי והרע לא יהיה רע רק בעבור האזהרה. Ahron b. Elia folgt Josef al-Baṣîr Muḥt. 60b, 78a ff.

seine Erlaubniss zu benutzen, also dürfen wir auch nicht in der Welt, die das Eigenthum Gottes ist, irgend etwas ohne seine Erlaubniss thun oder zu unserem Gebrauche verwenden. Diese Ansicht haben auch Juden für richtig gehalten, indem sie sagten, dass wenn es in der Schrift nicht heissen würde (Gen. 1, 29): „Und es sprach Gott: Siehe, ich habe alles Kraut, das Samen bringt, euch zum Essen gegeben" so würde es uns nicht gestattet sein, Kraut und Pflanzenkost zu uns zu nehmen." Dies ist eine nichtige Ansicht, meint Jeschu'a, denn die Pflanzen fühlen keinen Schmerz, die Thiere wohl, und nur die Propheten haben es gestattet, sie zu tödten und zu unserem Gebrauche zu verwenden und wir denken, dass Gott ihnen ihre Schmerzen vergelten wird[1]) und darum üben wir auch keine Ungerechtigkeit gegen sie. Gegen Gott üben wir aber kein Unrecht, wenn wir die Dinge zu unserem Nutzen gebrauchen.

Gegenüber dem Einwurf, die Welt sei noch in einem höheren Sinne das Eigenthum Gottes, als irgend ein Besitz das Eigenthum eines Menschen, führt Jeschu'a aus, dass das Eigenthum eines Menschen für andere nicht deshalb verboten sei, weil es dessen Eigenthum ist, sondern weil durch die Wegnahme desselben ihm Schmerz verursacht würde. Weiter bemerkt er auch, dass bei der lügnerischen Rede, die Lüge selbst die Ursache dessen sei, dass sie verboten ist, und wenn jemand sie erlauben würde, so würde sie den noch nicht erlaubt sein. Das Zufügen des Schmerzes allein ist nicht die Ursache der Verbote, weil wir dann annehmen müssten, das Gott die Bösewichter nicht bestrafen und niemals einen Schmerz zufügen dürfe, „denn eine jede Sache, die wegen einer Ursache verboten ist, bleibt überall, wo die Ursache vorhanden ist, verboten".

Nachher spricht Jeschu'a von einer dritten Ansicht, die wir aber, weil sie sich ausschliesslich auf die Gottesnamen bezieht, hier nicht behandeln wollen.

Die Ansichten Jeschu'as zeigen uns aber, dass die Mu'taziliten [...]he Urtheil als eine elementare Thatsache der Vernunft [...]aben, die für Gott ebenso giltig ist, wie für den Menschen, [...]che, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden dart. [...] Darlegungen sind auch deshalb von Interesse, weil sie [...] die Gründe der mu'tazilitischen Ansichten vorführen, [...] islâmischen Werken über die Uṣûl al fiḳh, in denen

[1]) KJL. S. 29.

dieser Frage stets ein besonderes Capitel gewidmet wird[1]), nicht geschieht.

Dieses Capitel musste auch deshalb vorangeschickt werden, damit wir die Lehre Jeschu'as in Betreff eines anderen Lehrstückes darstellen können, dem in seinem System eine grosse Bedeutnng zukommt.

7. Gott schafft nicht das Böse.

Dieser Lehrsatz der Mu'taziliten wird von Jeschu'a, der hierin ebenfalls vielfach von Josef al-Baṣîr abhängig ist, in weitläufiger Weise behandelt[2]). Der Begründer der Lehre ist al-Naẓẓâm, der sie in der Weise formulirte, dass Gott das Böse nicht schaffen könne. In dieser Form ist sie von den Basrenischen Mu'taziliten abgelehnt worden, vielmehr meinten sie, dass die guten Werke Gottes aus seinem freien Wirken stammen, wodurch dem Menschen die Pflicht auferlegt wird, ihn zu preisen.

Im Allgemeinen hält Jeschu'a diese Lehre erstens deshalb für richtig, da es schon als erwiesen gilt, dass es Lohn und Strafe gibt, daraus folgt, dass Gott das Böse nicht thue, zweitens aber aus dam Grunde, weil der Prophet uns warnt, den Beweis seiner Wunder zu verlassen, würde aber vorausgesetzt, dass Gott das Böse thue, also uns durch Wunder auch irre führen könne, so würden diese für die Wahrheit der prophetischen Verkündigung nichts beweisen.

Jeschu'as weitere Beweisführung geht davon aus, dass wenn auch vorausgesetzt wird, dass Gott nicht selbstgenügsam und bedürfnisslos sei, er dennoch nicht das Böse thut[3]). Wenn der Mensch, der den Unterschied zwischen Gut und Böse erkannt hat und durch eine gute That sein Ziel ebenso erreichen kann, wie durch die schlechte, so wird er die erstere wählen. Um so eher können wir dies von Gott annehmen, der alles Erkennbare weiss und allmächtig ist. In Folge seiner Allmacht wird er stets das Gute wählen können, um seinen Zweck zu erreichen.

Nach Erledigung einiger Bedenken will Jeschu'a zuerst die

---

1) S. meine Abhandlung: Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 97. Ibn al-Subkî's Ǵam 'al-Ǵawâmi', am R. von Ǵalâl al-dîn al-Maḥallîs Supercom. Kairo 1308, S. 88.

2) Bl. 66a—70b.

3) Bl. 66a. שאלה. אם אמר המכל שנדע כי הקב״ה לא יעשה הרע עם שנעביר עליו הצורך אם לא. אמרנו אנחנו נוכל לדעת.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

nämlich nichts, was diese Ursache als nothwendig erscheinen liesse Ebenso wenig könnten wir fragen nach der Ursache dessen, weshalb ein Körper nicht schwarz sei, denn wir haben ja keine Veranlassung sie zu setzen. Das ist aber bei der Behauptung von den Seinszuständen nicht der Fall, denn hier werden wir genöthigt einen Grund anzunehmen, weil das Atom richtig in der Richtung nach Rechts und nicht nach Links, oder nach Links und nicht nach Rechts sich befindet.

Auf eine Widerlegung dieses Einwurfes lässt sich Jeschu'a nicht ein und übergeht auf die Beweise für die Unmöglichkeit dessen, dass Gott seinem Wesen nach wollend sei, um dann zu unserem Gegenstande zurückzukehren. Von seiner Argumentation wollen wir aber nur dasjenige hervorheben, was sich auf die Ansichten der Gegner bezieht, weil dieses Stück uns die Art zeigt, in welcher der Mu'tazilismus gegen die siegreiche Lehre al-Aš'arîs und seiner Vorgänger gekämpft hat[1]).

Die Gegner der mu'tazilitischen Lehre behaupten, dass nur beim Menschen davon die Rede sein kann, dass die Gewaltthätigkeit etwas tadelnswerthes sei, es sei aber nicht bewiesen, dass dies auch bei Gott der Fall sei.

Dem gegenüber führt Jeschu'a aus, das die Gewaltthätigkeit und Lüge an sich schlecht seien und daher würde dieses Urtheil auch in Betreff der Werke Gottes nothwendig sein.

Der zweite Einwand lautet: „Die Gewaltthätigkeit und Aehnliches von unserer Seite ausgeübt, sind nur deshalb schlecht, weil wir Knechte, Unterworfene sind, Gott aber ist der Herr und darum ist dies von seiner Seite gut.

Darauf ist zu erwiedern: Nachdem was früher ausgeführt wurde, ist die Schlechtigkeit dieser Dinge, von wem immer sie geübt werden, von uns als nothwendig erkannt, womit ja die Nichtigkeit eurer Ansicht erwiesen ist. Wenn jemand von uns Sklaven kauft, so würde er nach ihrer Ansicht das Recht haben,

---

[1]) Bl. 69 a. שער בזכרון טענותם והתשובה עליהם. טענה ראשונה לא יעבור על קהל כמונו לכזב על נפשותינו באשר נדע אותו בבירור. וכי יתם זה, אילו היה החמס ידוע רוע על כל אופן, היה לא יתם ממנו לומר כי הוא טוב מן הקב״ה וכי יתם זה, הוא שלא יהיה החמס רע אלא ממנו בלבד. Ueber die Meinungsverschiedenheit wird Muḥt. 71 a folgendermassen berichtet: اعلم أن من خالفنا فى هذا الباب يقول أن سائر القبائح معلوم قبحها سمعا وان العقل لا يقتضى قبح شئ أصلا فاجاز الظلم عليه عز وجل لما لم يجز كونه منهيا.

lichen Handlungen an sich gut oder böse seien, so wie die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ihre Farbe haben und es bedarf nicht erst des göttlichen Gebotes, dass es ihnen ihren Charakter verleihe. Nicht deshalb sind die sittlichen Handlungen gut, weil sie dem Gebote Gottes entsprechen, sondern sie sind von Gott geboten, weil sie gut sind. Daraus folgerten sie auch, dass was nach dem Urtheile der Vernunft sittlich gut ist, auch für Gott Pflicht sei[1]) er darf ebensowenig ein Ungerechtigkeit begehen und lügen wie der Mensch. Dem gegenüber steht die Lehre der Muǵbira und später der Aš'ariten, nach welcher an sich keine That als gut oder böse bezeichnet werden kann, gut ist, was Gott in seinem Buche und der Sunna seines Propheten geboten, schlecht, was er verboten. Das ist die Differenz in der Hauptsache, deren Wandlungen wir vorführen wollen.

Ueber den Ursprung dieser Anschauungen ist schwer etwas Bestimmtes zu sagen. Wohl hat schon Plato im Eutyphron die Frage behandelt, ob das Heilige deshalb heilig sei, weil es von den Göttern gliebt wird, oder ob es von den Göttern deshalb geliebt wird, weil es heilig ist. Es ist aber bisher nicht bekannt, dass dieser Dialog ins Arabische übersetzt worden wäre. Manche Ausführungen Josef al-Baṣîr erinnern an einzelne Bemerkungen der Nikomachischen Ethik[2]). Der Kundige wird aber nicht verkennen, dass zwischen den Anschauungen, die hier vorgeführt werden sollen, ebenso wie zwischen der Weltansicht der Mu'taziliten überhaupt und derjenigen der Aristoteles und der islâmischen Peripatetiker eine ganze Welt liegt, wie denn thatsächlich die Mu'taziliten zu jenen in bewusstem Gegensatz gestanden haben.

Im Muḥtawî des Josef al-Baṣîr ist dieser Frage ein Capitel mit der Ueberschrift في أحكام الافعال gewidmet, dessen Inhalt schon von Frankl zum Theil dargestellt worden ist[3]). Nach Josef al-Baṣîr kommt allen bewussten menschlichen Handlungen ausser dem

---

[1]) يجب على الله war der Ausdruck, den Abû Hâšim und al-Ǧubbâ'î hierfür häufig gebrauchten, worüber Ibn Ḥazm zornig ausruft (Milal II 147 a) وهذا كلام يقشعر منه ذوائب المؤمنين ليت شعرى من الموجب ذلك على الله عز وجل الخ.

[2]) S. auch Fihrist I 243.

[3]) Ein mu'tazilitischer Kalâm S. 34ff. S. 55 ist in der hebräischen Uebersetzung die erste Hälfte des Capitels mitgetheilt.

Attribut des Werdens keine Eigenschaft zu, in Folge welcher wir sie billigen oder missbilligen[1]). Die Werke, die in die erstere Kategorie gehören, werden in zwei Classen eingetheilt: in erlaubte (مباح) und Pflichtmässige (واجب). All diese Werke sind nach Jos. al-Basîr an sich gut oder schlecht und die utilitaristische Beurtheilung der Werke wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen[2]). Höchst merkwürdig sind folgenden Ausführungen Jos. al-Basîrs die ich in wörtlicher Uebersetzung hierhersetze: „Dass man aber das Gute um seiner Güte willen thun solle, und dass das Gute sich selbst genügt, um den Menschen zu sich zu rufen, dafür giebt es viele Beweise. Wir wissen von uns selber, dass wir den Verirrten auf den rechten Weg führen, ohne dass es uns einfiele, dass es uns nützen könnte, dass wir ihn führen[3]). Niemand sonst fordert uns

---

[1]) Vgl. hierzu Ez Chajim, S. 105 ff.

[2]) Muht. 68b. ونحتاج ان نعلم معنى الحسن ليمكن ان نعلم انه بنفسه يدعو الى الفعل فنبطل بذلك قول من قال ان الحسن كالقبيح فى الشاهد فى انّهما لا يفعلا فى الشاهد الا لاجتزار نفع واستدفاع ضرر٬

[3]) والذى يدلّ على أنّ الحسن يُفعل لحُسنه وأنّ الحسنَ كافٍ فى كونه داعيا اليه أدلّة؛ منها ما نعلمه من انفسنا انّا نرشد الضالّ من غير ان يخطر ببالنا انتفاعنا بارشاده فلا داعٍ لنا الى ذلك والحال ما ذكرناه الا ما نعلمه ضرورة من حسنه؛ ومنها انا قد نشكر المنعم فى قلوبنا من غير ان يعلم بنا احد فنطلب منه بذلك ان ينفعنا بل لا يخطر ببالنا الصانع سبحانه فنلتمس منه به الثواب بل الملحد يشكر فى قلبه من انعم عليه ويفصل بينه وبين من اساء اليه؛ . . . .
Unter den weiter angeführten Gründen heisst es Bl. 70a: ومنها انه سبحانه قد ثبت بما قدمناه استحالة المنافع والمضار عليه وقد خلق العالم ووجه حسنه معلوم فلولا ان الحسن يدعو لم يقع منه ذلك
Wegen der Wichtigkeit der Sache gebe ich auch die hebräische Uebersetzung dieser Stelle nach Cod. Warn. 41 Bl. 32b. הראיה על כי הטוב לא יעשה אלא היותו טוב. וכי טובתו די לו בהיותו מגרים ומושך ובו ראיות. מהם אשר נדע אותו מנפשנו כי אנו נורה התועה חוץ שנשים בל או יעלה בדעתנו תועלתנו בהוראתנו (צ״ל הוריתו). ואין מגרים לנו אל זה. והצורה אשר זכרנו אלא אשר נדע אותו בודאי מן טובתו. ומהם כי אנו נשבח המטיבים לנו והעושה עמנו טובה נשבח אותו בלבנו מבלתי שידע אחר לנו כי אנחנו משבחים

lehrten bezieht sich nach ihm nur darauf, ob die Farben Eigenschaften des Atomes seien oder Substanzen ausser demselben.

Die Schwärze ist an allen Gegenständen gleichartig, ihre verschiedenen Abstufungen rühren daher, dass an dem einen Körper unter die schwarzen Atome weisse gemischt sind, am anderen nicht[1]).

Die Farben sind fortdauernde Substanzen[2]), oder nach der Ansicht derjenigen, welche die Accidenzen leugnen, Eigenschaften der Körper[3]), welche nur durch entgegengesetzte Farben entfernt werden können.

---

[1]) Ebenda. א״א התאמרו כי השחור מרמה והוא אלמתמאתל אם לא. אבל הוא מרמה וגו׳ Masâ'il 6a. مسئلة فيما يقع به التماثل والاختلاف اعلم ان الذى يؤثر فى التماثل هو الصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات وقد ذكر شيخنا ابو القسم ان المثلين لا بد من (ان) يكونا مشتركين فى سائر الاوصاف ما خلا الزمان والمكان ويريد بتلك ان السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى لا يوجد فى هذا الوقت ويوجد (فى) وقت اخر وان السوادين لا يخرجان من ان يكونا مثلين وان تغاير محلّاهما،

[2]) Bl. 74b. א״א היעבור על השחור להשאר והוא אלבקא. נ״ל אבל יתם עליו להשאר משום כי אנחנו נדע כי כן מזמן ארוך וכי זה יבאר כי הוא נותר גם כבר נתקיים כי עם מציאות הלבן יבטל השחור על דרך אחר. ולולי היות השחור מן הנשארים לא הכתים הלבן בביטולו והוא אליל ויתחייב היותו מן הנשארים Masâ'il 60b. مسئلة، ذهب مشائخنا الى ان الالوان تبقى، وقال ابو القسم أن الاعراض كلها لا تبقى الالوان وغيرها، والذى يدل على ما قلناه ان الاسود على طريقة واحدة لا يخرج عن كونه اسود الا عند ضد يطرا عليه فيجب ان يكون هو المؤثر فى خروجه عن هذه الهيئة لان المؤثرات ثبتت بهذه الطريقة ولا يكون مؤثرا فى انتفائه الا والمعلوم انه لولاه لبقى كذلك الخ. Zur Frage vgl. noch KJL. S. 48ff.

[3]) Bl. 75a. א״א למה לא יתם בשחור להאסם בלא כיחוש ולא כיוצא בו אבל יגיע במציאות אל עת יוכל תותרו. נ״ל כי עם נפאת אלאעראץ והם החכמים אשר אמרו כי אין שם עצם אמע אבל כלם אישרות עמהם וגו׳. Von denen, welche die Accidenzen leugnen wird Farḳ 41a Muhammed b. Kejsân al-aṣamm namhaft gemacht. Ibn Ḥazm, Milal II 200b sagt: وقد ذهب بعض الملحدين ووافقهم على ذلك بعض أهل القبلة الى نفى الاعراض.

Die Annahme, dass Gott die Atome in einem jeden Augenblick von neuem erschaffe, wird von J. mit der Begründung abgewiesen, dass wir in diesem Falle eine Methode kennen müssten, nach welcher wir das Gewöhnliche von dem Nothwendigen unterscheiden könnten, (was aber nicht der Fall ist), ferner müsste es auch vorkommen, dass, wenn Gott einmal die Schöpfung der schwarzen Farbe in einem Augenblick unterlässt, der Körper ohne jede Farbe bleibe, wir wissen aber, dass dem nicht so ist[1]).

Die Schwärze kann keine Schwärze erzeugen[2]), wohl aber kann die Farbe zurückkehren nach Ansicht derjenigen, welche Accidenzen annehmen[3]).

Die Farben können ohne Substrat nicht existiren[4]), ebenso kann nicht die nämliche Farbensubstanz auf zweien Substraten sein[5]).

---

[1]) Bl. 75a. א״א למה לא תאמר כי הקב״ה שם הםנהג לחרש התיכות השחור עת בעת ומזה תראו השחור מותמד ימים רבים ואלא השחור יםחל בו לחוהר. נ״ל אלו היה כן חוב להיות לנו דרך נפריד בו בין הדברים החובות ובין אשר הנהיג ית״ש המנהג בהם. והיה יתם בשחור לבטול מן שחרותו לא אל עין אחר באשר לא יעשה הקב״ה בו שחור מחורש בחילוף (צ״ל והירוע) והירע. Beinahe wörtlich dasselbe wird Masā'il 51a gesagt:

فان قيل ان الله تع انجرى العادة بان يخلق فيه السواد ما لم يخلق فيه ضدًّا من اضدادا فلذلك لم يحل من هذه الهيئة اذا لم يطرا عليه الضد لانّ الضدّ أثر في انتفائه قيل له لو كان هذا بالعادة لجاز ان يختلف الحال فيه فمرّة لا يخلق فيه السواد من غير ان يخلق فيه ضدًّا من أضداده فيخلوا من الامرين ومرة يكون بخلافه وقد بيّنا في غير موضع انّ كلّ ما كان بالعادة فانه لا يجوز ان يستمرّ الحال فيه على طريقة واحدة ولا يختلف لوجه من الوجوه لانّ ذلك يوجب ان لا ينفصل ما يكون بالعادة مما يكون موجبا‘

[2]) א״א למה לא תאמר כי השחור יוליך (צ״ל יוליד) מקצתו לקצתו וגו׳. Das ist die Ansicht der Başrenser. S. KJL. S. 49 A. 2. Auch hier stimmt die Ansicht Jeschu'as mit den Darlegungen in Masā'il Bl. 56a überein.

[3]) אם אמר היתם על השחור לחשיבו. נ״ל אם על דרך אשר יבערו האפעים [75b] לא. מפני כי היא אישרת והאישרים יםחל בהם זה. ואם על דרך אשר יקימו האפעים כי יתם לו להשיבו מפני כי הוא נשאר.

[4]) Bl. 75b. א״א היעבור מציאת השחור בזולת המוחל אם לא. נ״ל כי יתקיים על דרך מבערי האפעים כי היא אשרת יתחייב מחילות מציאתו לא במוחל מפני כי האשרת יםחל בהם לעמוד בנפשם והוא אלאסתקראר באלנפס (בכ״י אלאסתקלאל) וכי יםחל בהם והחוב להיותם מחוברות אל זולתם והם הנטות. ואשר יקיימו האפעים כבר התחילו גם מציאת השחור לא במוחל בראשית.

[5]) Bl. 75a. א״א היתם מציאתו בשתי הנוית. נ״ל לא מפני כי זה יוליך אל התחברו

Es ist auch unmöglich, dass Accidenzen der Farbe als Substrat dienen.

In der Besprechung der Frage, ob die Schwärze ohne Substrat existiren könne, stellt J. die „Leugner der Accidenzen“ den Mutakallimûn gegenüber, woraus wir ebenso, wie aus der oben angeführten Aeusserung von Ibn Ḥazm schliessen können, dass die meisten der letzteren Accidenzen angenommen haben.

Nachdem J. die Unmöglichkeit der Existenz der Farbensubstanz ausserhalb ihres Substrates dargelegt, wird von ihm die Frage aufgeworfen, ob zwei Farbenatome an einem Substrat existiren können. Er hält dies für möglich, da ein Entgegengesetztes oder etwas Aehnliches, wodurch dies verhindert werden könnte, nicht vorhanden ist[2]). Kommen zwei Farbenatome zweien

---

עם אלתאליף והוא התחבר פי אכ̇ץ או אלצפה (צ״ל מכתץ מן אלצפאת) והוא המוסגל מן ספוריו ואל תיותו (בכ״י החיותו) כמוהו דומה לו והוא אליל. Ueber den Begriff تاليف heisst es in Masâ'il, Bl. 118a: الكلام فى التأليف ، مسئلة فى ان التأليف معنى سوى الكونيْن على سبيل القرب وأنه يوجد فى محلّين ، اعلم ان التألّيف معنى سوى الكونين على سبيل القرب ويوجد فى محلّين متجاوريْن قال ابو القسم ان التاليف ليس بمعنى غير المجاورة ونفى ما اثبتناه ، فالذى يدل على صحة ما قلناه ان الفصل بين ما يتصعب علينا تفكيكه وبين ما لا يتصعب تفكيكه يقتضى امرا من الامور لو لم يكن ذلك لما كان أحد الجسمين بأن يتصعّب علينا تفكيكه اولى من ان لا يتصعب وكذلك الآخر لم يكن بأن لا يتصعب اولى من ان يتصعب

1) שאלה. היתכן להכנס ב׳ תתיכות מן השחור (בכ״י השיתות) בתניית אחת. נ״ל הן, מפני כי אין שם אשר ימנע ממנו מן כחישות וכיוצא בו. Masâ'il 48a. مسئلة فى ان السواديْن يجوز اجتماعهما فى محلّ واحد ، ذهب شيوخنا الى أنّ ذلك جائز وقال ابو القسم لا يجوز ذلك ، والذى يدلّ على صحة ما قلوه ان هذين العرضين اذا صحّ وجود كل واحد منهما فى ذلك المحلّ فى ذلك الوقت فلا بضاد بينهما ولا ما يجرى مجرى التضادّ وجب ان يصحّ اجتماعهما فيه لانّه لو كان لا يصحّ اجتماعهما لكان

Substraten zu, so können sie sich in einem Substrat ebenfalls vereinigen[1]).

„Wenn aber jemand einwendet: „Nach eurer Ansicht ist ja das Leben (als Attribut bei den lebenden Wesen) gleich, und dennoch ist es unmöglich, dass das Leben Rubens und dasjenige Simeons einem Substrat zukomme, warum nehmet ihr nun nicht in der nämlichen Weise an, dass es unmöglich sei, dass zwei Atome der Schwärze auf ein Substrat kommen?" so würden wir ihm darauf antworten, das erstere sei nur deshalb unmöglich, weil sie (das Leben der zwei Menschen) einander ausschliessen wegen eines Dinges, das auf die gegenseitige Ausschliessung ihrer Merkmale zurückzuführen ist, was bei dem Zusammenkommen der zwei Atome der Schwärze nicht der Fall ist, denn hier giebt es nichts, was die gegenseitige Ausschliessung nothwendig machen würde[2])."

Gegen die Annahme, dass zwei Atome der Schwärze auf einem Substrat ruhen können, werden von Jeschu'a noch andere Bedenken angeführt, die ich vollständig übersetzen will, damit der

---

الذى يحيل ذلك ليس الا التضاد او ما يجرى مجرى التضاد ولا يمكن ان يقال انّ السوادين متضادّان لانّ قد دللنا على تماثلهما والمثلان لا يجوز ان يكونا ضدّين لان التضادّ يتضمن الاختلاف وزيادة ولانّه كان يجب ان يكون صفة احدهما بالعكس من صفة الاخر.

1) Bl. 77a. אי״א ולמה נמנע מציאת שתי חתיכות מן השחור מקובלים בשתי חניות כחניית א׳. נ״ל כבר ביארנו כי זה לא יקולל (אולי צ״ל ימנע) ולא יתחייב כי ימנע הכנס שתי חתיכות מן השחור בחנייה א׳ וגו׳.

2) Bl. 77a. אי״א הלא עצמכם כי החיים כלם והם אלחיאת מתמאתלה כרשות ועם זה ימנע הכנס חיי ראובן עם חיי שמעון בחניית הא׳ ולמה לא תשימו הכנס שתי החתיכות מן השחור בחנייה הא׳ בזה המעלה והוא לשון ישמעאל פלא אגריתם אלתמאע גזאין מן אלסואד פי מחל ואחד הלא (בכ״י חרם) אלמגרי בשער המחילות. נ״ל לבסוף נבאר כי זה לא נמנע אלא מפני כי הם במשפט המתעכרים (צ״ל המתנכרים) והוא אלמתנאפיין לדבר ישוב אל ביער משפט והוא תנאפי חכמהא ואין כן שתי חתיכות מן השחור מפני כי אין שם אשר יגרש הביער והוא אלתנאפי. Damit stimmen genau überein die Ausführungen Masâ'il 48a. Hier wird dargelegt, dass wenn wir annehmen, dass Zejd wissend und 'Amr unwissend ist, so würde im Falle, dass das Leben Zejds und 'Amrs das nämliche Substrat haben würde, das Wissen Zejds zugleich das Wissen 'Amrs sein, was absurd ist. Nachher heisst es 48b.

فلذلك قضيف بان هذين الحكمين يجريان مجرى المتنافيين وان الحياتين يجريان مجرى المتضادين لاجل ذلك.

zila auf diesem Gebiete kennen wir aber nur aus den Anführungen ihrer Gegner[1]). Dagegen haben wir in der Einleitung des Jeschu'a ben Jehuda ein mu'tazilitisches Werk über die uṣûl al-fiḳh, in dem der Verfasser mit den Rabbaniten gar nicht, wohl aber mit den Aš'ariten und sonstigen islâmischen Schulen sich auseinandersetzt.

Es ist bekannt, welche Bedeutung die Geschichte der Methodologie des Fiḳh für die Kenntniss des Islâms hat[2]). Nun ist aber, wie wir schon oben an einem Beispiele gesehen haben, der Kampf um die grossen grundsätzlichen Streitfragen der uṣûl al-fiḳh von den Mutakallimûn ausgetragen worden[3]). Ueber diesen Kampf berichten uns wohl auch die aš'aritischen Werke, es dürfte aber nicht ohne Interesse sein, auch einen Mu'taziliten zu hören und einen solchen haben wir in Jeschu'a vor uns.

Das Werk Jeschua's über die verbotenen Verwandtschaftsgrade ist von **Jakob ben Simeon** übersetzt worden[4]). Er war ohne Zweifel ein Byzantiner, wie das die im Werke vorkommenden griechischen Ausdrücke[5]) beweisen. Seine Uebersetzung ist besser als die des Uebersetzers vom Buche Berêšîth rabbâ, so dass die Schwierigkeiten der Erklärung eher aus der Sache stammen.

---

[1]) Ueber das Verhältniss des Kalâms zur Wissenschaft von den uṣûl al-fikh s. Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 95 ff.

[2]) S. Goldzihers Bemerkungen, Die Ẓâhiriten, Vorwort.

[3]) Al-Ġazâlî sagt in seinem Kitâb al-mustaṣfî min 'ilm al-uṣûl, cod. Gotha, Nr. 925 Bl. 70. كما ان الفقهاء اتفقوا على ان ما اجمع عليه المتكلمون فى باب الاستطاعة والعجز والاجسام والضد والخلاف فيه صواب. Thatsächlich sind ja die meisten Autoritäten, die wir auch in späteren Uṣûl-werken angeführt finden, abgesehen von den alten Imâmen, Mutakallimûn.

[4]) Ueber die ersten Sätze der Einleitung s. Steinschneiders Bemerkungen im Cat. Lugd. S. 190.

[5]) In der Einleitung kommen folgende griechische Wörter vor: Anh. S. I: קי טאנדיאסמטא איני: *καὶ τὰ ἐνδοιάσματα εἶναι*. S. II אישינפיקן. enda: טאנישישטמן: *τὸ ἀνθιστάμενον*. Ebenda: אורמיש איקסמטש al: *ὁρμὴ εἰκάσματος*. Ebenda: טואיפנטכומנן: *τὸ ἐπαντεχόμενον*. . III. טשמביבאסמטא קי טשינפונימטא: *τὰ συμβιβάσματα καὶ τὰ συμφωνήματα*. . finde in den Wbb. allerdings nur *συμβιβασμός, ὁ*: Vergleich; טאימנון: *μενον*. S. V אידיוטיטא: *ἡδυότης*; ebenda טונאידינמנון: *τὸν ἡδυνόμενον*. VI איפישיטטי אישינפינישיש: *ἡ ἐπισύστασις ἢ συμφώνησις*; ebenda קיפוש נאיני אי אפישיטטו: *καὶ πῶς νεῖ τὸ ἐπισύνθετον* od. *ἡ ἐπισύνθεσις*.

Die Einleitung Jeschu'as zu seinem religionsgesetzlichen Werk zerfällt in vier Haupttheile. Der erste handelt von den Gesetzeskategorien, der zweite vom Ursprung der Sprache, vom Begriffe des Guten und Bösen und vom Gebrauche der Gottesnamen, der dritte von der einfachen und metaphorischen Ausdrucksweise und der vierte von der Ausdrucksweise der Propheten. Im Folgenden soll der Inhalt der einzelnen Capitel besprochen und ihre Beziehung zur islâmischen Literatur dargelegt werden.

1. Die Gesetzeskategorien.

Im ersten Theile der Einleitung[1]) wird von Jeschu'a dargelegt, dass es drei Gesetzeskategorien gebe. Die erste bildet alles was durch die Schrift, durch den Analogieschluss und den Consensus sicher verboten ist[2]), in die zweite Kategorie gehört das Erlaubte, das ist nämlich Alles, für dessen Verbotensein jeder Beweis fehlt[3]), die dritte Kategorie bildet dasjenige, bei dem die Wahrscheinlichkeit für dessen Erlaubtsein, oder für dessen Verbotensein spricht[4]). Jeschu'a führt dann Beispiele für diese Kategorien aus dem Gebiete der Bestimmungen in Betreff der verbotenen Verwandtschaftsgrade an. — Den drei Kategorien Jeschu'as begegnen wir auch bei 'Abd al-Ġabbâr, während der Imâm al-Ḥarâmejn und al-Ġazâlî schon fünf

---

[1]) Jeschu'as Werk, das wie aus den Worten האלהים יאריך ימיו ויוסיף על שנותיו וירחמהו אל hervorgeht, noch zu Lebzeiten des Verf. übersetzt worden ist, beginnt wohl S. I Z. 11 mit den Worten דע כי החלוק וגו׳. — הרמיון והשגה: الشبهة والشك.

[2]) למען גלוי הראיה על האסורו אם מן הכתוב ואם מן דרך ההקש ואם מן הקבוץ Die Tradition, die von manchen Karäern ebenfalls — nicht im rabbinischen Sinne — anerkannt worden ist, fehlt hier. Es hat auch im Islâm nicht gefehlt an Versuchen, die vier Quellen der theolog. Erkenntniss auf drei zurückzuführen. Ibn al-Subkî, Al-ṭabaķât al-kubrâ II S. 338 berichtet über 'Imâd al-dîn b. Jûnus al-Irbilî, er hätte behauptet: ادلّة الشرع منحصرة فى النصّ والاجماع والقياس.

[3]) נשיאת ראית האסור ממנו: رفع دلالة التحريم عنه

[4]) Das ist eine Eintheilung, die auffallend mit der Unterscheidung zwischen الواجب und الفرض der Ḥanefiten übereinstimmt. S. Goldziher, die Ẓâhiriten, S. 66 A. 1. Ueber الظنّ heisst es bei Sprenger, A dictionary of the technical terms etc. II S. 939. وهو عند الفقهاء التردد بين امرين استويا او ترجح احدهما على الاخر.

Kategorien haben. Wir können daraus wohl mit Recht schliessen, dass die Aš'ariten im Laufe der Zeit eine Differenzirung vollzogen haben, während die Mu'tazila hier die ältere Anschauung vertreten.

Ueber den Unterschied zwischen der sicheren Entscheidung und zwischen derjenigen, welche nur auf Grund der Wahrscheinlichkeit getroffen wird, bemerkt J., dass die erstere sich auf sichere Beweise, die letztere aber auf Annahmen stützt, welche bei ihr die Stelle eines Beweises einnehmen[1]).

Zum Schluss sucht Jesch'ua noch die Berechtigung und die Nothwendigkeit dessen nachzuweisen, dass man in gewissen Fällen nach der Wahrscheinlichkeit entscheidet.

2. Sprachphilosophisches.

Es ist nur natürlich, dass wir bei den arabischen Philosophen auch Untersuchungen über den Ursprung und die Verschiedenheit der Sprachen begegnen. In den Werken Plato's und Aristoteles', welche ins Arabische übersetzt waren, haben sie zur Genüge Anregung gefunden, um sich mit diesen Problemen zu beschäftigen. Al-Fârâbî hat ein Werk „über die Sprachen"[2]) geschrieben, das ohne Zweifel sprachphilosophischen Inhaltes war. Auch die Ichwân al-ṣafâ'[3]) haben eine besondere Abhandlung, welche sich mit den Ursachen der Verschiedenheit der Sprachen und Schriftzeichen beschäftigt. Maimonides spricht sogar von „Schriften, welche von den Dingen handeln, welche alle Sprachen betreffen"[4]), er meint also sprachphilosophische Werke.

Die Mu'taziliten sahen sich schon dadurch veranlasst, sich mit der Frage vom Wesen und vom Ursprung der Sprache zu beschäftigen, weil eine ihrer Hauptlehren, die vom Geschaffensein des Gotteswortes eine solche Untersuchung erforderte[5]). Aber sie wurden auch durch andere dogmatische Anschauungen genöthigt, über diese Fragen nachzudenken. Zu diesen gehörte vor Allem die Frage, ob neue, im Korân und in der Tradition nicht vorkommende Gottesnamen gebraucht werden dürfen. Endlich hatten sie auch

---

1) הנרמה: داع.

2) فى اللغات.

3) Ed. Bombay, Bd. III S. 365 ff.

4) RÉJ XX 105.

5) KJL, S. 34.

bei der Feststellung der Principien der Gesetzeskunde allgemeine Sätze über den Sprachgebrauch aufzustellen. So ist es also gekommen, dass wie einst in Athen die Frage von der *ὀρθότης τῶν ὀνομάτων*, ob nämlich die Benennungen die Dinge richtig *φύσει*, nach wahrer Erkenntniss bezeichnen, oder ob sie die Dinge bloss *νόμῳ ἔθει ξυνθήκῃ* benennen, ein Lieblingsgegenstand des Gespräches unter den Gebildeten war [1]), ist diese Frage in einer anderen Form von Mu'taziliten und Aš'ariten, von Mutakallimûn und Fuḳahâ' eifrig diskutirt worden. Nachdem sich die Mutakallimûn der Wissenschaft von den uṣûl al-fiḳh bemächtigten, fehlte in keinem Werke auf diesem Gebiete der Abschnitt über die Frage vom Ursprung der Sprache [2]).

Und da ist es sehr beachtenswerth, welche Wendung die islâmischen Theologen der Frage, ob die Sprache *φύσει* oder *νόμῳ* entstanden sei, gegeben haben. Ihnen handelte es sich nicht mehr darum, ob die Sprache das Wesen der Dinge zum Ausdruck bringt, oder nur ein Produkt der Convention sei, sondern ob sie ein göttliches oder menschliches Werk sei. Aus den Grundsätzen des I'tizâl folgte, dass seine Anhänger die letztere Ansicht vertraten, und die Sprache ist nach ihnen ein Werk des اصطلاح nach den Aš'ariten ist die Sprache, ebenso wie alle menschlichen Werke das Werk Gottes, der sie den Adam gelehrt hat (توقيف).

Jeschu'a ben Jehuda beschäftigt sich sowohl im Buche Berêšith rabbâ, als auch in der Einleitung zu dem religionsgesetzlichen Werke mit der Frage. Ich habe es für zweckmässig gehalten, den Text und die Uebersetzung des betr. Abschnittes aus dem ersteren Werke [3]) hier folgen zu lassen, weil er geeignet ist, die betreffenden Stücke der Einleitung zu ergänzen.

הדיבור בפסוק ויאמר אלהים יהי מאורות. שאלה א״א באור הדבור פי
אלמואצׄעה והיא הודעת השמות של דברים ושאר הלשן אשר יתחברו בו להבין

---

[1]) Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, I[2] S. 74 ff.

[2]) Den Anfang der Stelle aus dem Kitâb al-mustaṣfi des al-Ġazâlî habe ich RÉJ, Bd. 21, 105 mitgetheilt. Von späteren Autoren ist Ibn al-Subkî, جمع الجوامع S. 276 zu erwähnen. Die zahlreichen Anführungen bei al-Sujûtî, Muzhir I S. 5 f. stammen zumeist aus Werken über die uṣûl al-fiḳh. Auf die letztere Stelle, so wie auf sprachphilos. Bestrebungen in der arab. Literatur überhaupt, hat schon Goldziher in ZDMG, 31, 545 ff. aufmerksam gemacht.

[3]) Cod. Warn. 41, Bl. 77b—78b.

[illegible] כל יכון באלמואצעה [illegible]
[illegible] אלא כי [illegible]
[illegible] בלא [illegible] תואצעה¹) והו אשר
[illegible]
באלמואצעה. מן [illegible] אשר לא [illegible]
[illegible] אשר לא [illegible] ואלעבאדה [illegible]
[illegible] אשר לא [illegible]
[illegible] אלעבאדה [illegible]
וחוד קלה על [illegible]
ללמואצעה [illegible] אשר יכון באלמואצעה עלי אלעבאדה [illegible]
[illegible] עלי אלמואצעה אבל [illegible] אל
[illegible] אלמואצעה כל אן [illegible] אלמואצעין [illegible]
[illegible] אלמואצעה [illegible]
בסקבד אלדי [illegible]
[illegible]
[illegible] אלינא [illegible]
[illegible] אשר [illegible]
[illegible] אלמואצעין [illegible] אל [illegible]
[illegible] אלי [illegible] אחד
[illegible] אשר [illegible]
[illegible] אבל [illegible] אלמואצעה על [illegible] אשר [illegible]
[illegible] בלשון. אלא כי [illegible] על לשון
[illegible] לא [illegible] אבל [illegible] לא [illegible] כי [illegible]
אלמואצעה [illegible] כל [illegible] כי אשר [illegible]
כי הוא עם אשר [illegible] על [illegible] בלשון. [illegible] כי [illegible] לי
על [illegible] אשר [illegible] על [illegible] האבן מן [illegible] כי
[illegible] לא [illegible] אלמתואצעין [illegible] אבל [illegible] כי אלמן. [illegible]
מן [illegible] אלמואצעה [illegible] כי אן [illegible] כי מן [illegible]
[illegible] אלמתואצעין [illegible] אלמואצעה [illegible] כי הוא [illegible]
[illegible] עלי אלמואצעה אלשריעה [illegible] לא [illegible]
כי הוה [illegible] [78a] אנמא [illegible]
אותה [illegible] אל לשון אחד והוא אלשריעה [illegible] לך כי אן [illegible] אל
[illegible] אחד [illegible] הלשון. אלא [illegible] כי אשר הלשון [illegible] על אשר
לא [illegible] לאשר [illegible] חצלת [illegible]
[illegible] אחד [illegible] על אשר לא [illegible] כי [illegible]
[illegible] אלמואצעה אלשריעה על כי [illegible] אל [illegible] על [illegible]
[illegible] לך [illegible] ללמואצעה [illegible] לך כי אן

¹) [illegible] .Hs

מרחה בעיקר אלמואצעה עליו. שאלה א״א היכשר מן המשכילים והם אלעקלא אן יתואצעו על הלשון מן השכל אם יצטרכו בכשרותו אל התורה. נ״ל לא יצטרך השכל לדעת בכשרות זה אל התורה מפני כי השכל ככר שפט בכשרותו. א״א ומניין אלתואצע ואלאצטלאח יכשר עשותו מן השכל. נ״ל כי הטוב לבד בתשובה עליו השאלה אחר זה באמרו[1]) הנה נתתי לכם. ואולם אזכור ממנו מעט ואומר ככר נתקיים כי כל מעשה היה לשכל בו קריא ואין בו עליו צררות ייראו ממנו מקודם ומאחר כי יכשר ממנו לעשותו ולגשת אליו ואין לאדם למנע אותו ממנו ולזה כשר ממנו ההליכה במקומות אשר לא היה לזולתנו סגולה. ומי ימרה בזה אין צורתו כצורת המשכילים מפני כי אשר זו צורתו ידוע כשרותו קודם דעת המורה יתי״ש ומזה היו הכפרנים בעיקר יודעים זה. וכי יתם זה והיה צורת הדיבור בזה השער כצורת הניענועים יתם מן המשכילים אן יתואצעו אללגה מה לאשי׳ ביארנו מן הנכרת הקריא אליו ואין פרק בין מי אשר אמר כי זה רע מדרך השכל ובין מי אמר כי רע ממנו להריח כאויר. א״א למה לא תאמר כי זה רע מפני כי המשכיל יעבור. יש לו במעשה הפסדה. נ״ל איך יתם להעביר בו זה עם היותו שוכן הנפש על כשרות וזה יבנה על כי הוא לו היה רע ממנו אלתואצע על הדברים היה מן הקב״ה כמוהו מפני כי אשר יהיה רע לעלה חייב להיות הקדמון והחדש בו בשוה. וכי יהיה אופן רע אלמואצעה הוא אפיסת הרשיון ויתחייב בו כמוהו בו יתי״ש. וכל זה יבאר לך כשרות להחל אלמואצעה מן השכל לאשר בה מן החפצים וכי יהיה באשר לא ימנע מן המלאכים כי הם קד תואצע על דברים ואחר זה דבר עמהם הקב״ה באשר הם יודעים בו. א״א כי אתם כבר אמרתם כי אלמואצעה לא תתם אלא בין שנים ולא נתקיים לכם כי הקב״ה ברא בתחלה יותר ממלאך א׳ אבל לא נתקיים לכם היות החי הנברא בתחלה שכל. וכי יתם זה מניין כי כבר היה שם מואצעה ואחר זה דיבר הקב״ה לאשר זו צורתו. נ״ל כי לא[2]) נכרות על זה אבל אמרנו אותו על דרך קרוב. ואופן הקרוב הוא כי הקב״ה אמר ויאמר אלהים יהי אור ואמתתו הוא על גלויו. וכי יתכן לקחת האמת הוא יותר טוב [78b] מקחת המעבר אשר הוא ירצה יתאב ומזה היות דיבורנו בזה קרוב על כי לבסוף נבאר אחר זה אופן אחר יקריב אשר אמרנו.

שאלה א״א כי הקול לא יתם בו אלמואצעה אלא כי יפול על חלק מן הגויות והוא אדא וקא עלי צרב מן אלתקטיע ותריקה מן אלנטם והוא דרך החיבור וזה ינשב כי אין מרחה בו מן צרב מן אלאחכאם והוא חלק מן התיקון באשר נפילת אשר נתקיים בו התיקון המוסגל. והוא אלאחכאם אלמלצוץ לא מן ידוע. (ידוע) כי הוא אליל. כן יתחייב באשר יתלה באלמואצעה. וזה יחייב להיות אלואצע ללשון וידע[3]) במלות ואיך הם. והוא באלאלפאט ובכיפיתהא קודם זה וזה יוליך כי לא יתם מן איש מן המשכילים אן יואצע ללשון אלא והוא ידע בה או בלשון אחרת. נ״ל כי אשר זכרתו באשר לא יפול המעשה המתוקן אלא מהיודע הוא תמים. וכן יתחייב בלשון אחר תום והוא בעד אסתקראר באשר הוא לא יתכן היות כמו אשר נפלה עליו אלמואצעה כי יסגל[4]) כחלק מוסגל מן החיבור והוא בצרב מלצוץ מן אלנטם ואלאתלאף אלא ממי כבר נקדם לו הדעת בלשון. ולזה לא יעבור נפילת השיר הטוב

---

[1]) Gen. 1, 29. [2]) Hs. לו. [3]) Hs. ידוע. [4]) Hs. יתגל.

הגדול מקרה ממי (כבר נקדם לא ברעת בלשון. ולזה לא יעבור נפילת השיר המוב) אינו ידע בלשון והוא בלשון ישמעאל ולהדא לא יגוז וקוע אלקצידה̈ אלכבירה̈ אתפאקא מסן ליס הו עארף בלגה̈ אלערב ואין כן עת החל בלשון מפני כי הנהל על הקול. היודע כתומת מציאתו יתכן לו להמציאו על שיעור יקרא הקרוא אליו בעת. וכבר היה לו להמציאו על חילוף זה. וכי ימציאו על איזה מהם ירצה וינמה לשום אותו הקול המוסגל שם לנוף המוסגל או הנדה עליו או זולת זה ואם לא יהיה יודע בלשון אחרת. וכי ידע הזולת מן האלת אלואצ̈ע אשר זכרנו אותו יתכן לו לדבר עליו. א״א והוא כי חבור האותיות[a] אן נט̈ם אלחרוף על האופן אשר נפלו עליו ביצרו בלא הכרחה אליו ימנע אלא אם יהיה כבר נתקדם דעתו בו במואצ̈עה̈ ובכיפיה̈ נט̈ם אלאחרף נ״ל אין אופן לאשר מענת אותו מזה המניעה והוא אלתעד̈ר. מפני כי השכל כבר יעבור ביצרו אשר הוא כהל עליו והקריא אליו הוות. וכבר נתבאר הפרק בין עיקר אלמואצ̈עה̈ ובין אסתקראהא באשר לא יתם אחר הנחתה והוא אסתקראהא שיפול מן הארם הדיבור אשר כבר נסגל בחלק מן הצחה והוא צ̈רב אלפצאחה̈ חבור בתחלה ואם יתם ממנו בעיקר אלתואצ̈ע לעשות דבור לדברים מוסגלים עם היותו אינו יודע בלשון. העיקר בזה הפרק הוא התיקון לא נתקיים אלא באשר כבר השלים עליו עם ההשלמה ינוש קד אצטלח עליה ענד אלאצטלאח ונפילת כמוהו עם שאת ההשלמה ינוש נפילת כמו המתוכם המוסגל כמו אשר יודע והוא אליל.

Untersuchung über Gen. 1, 14.

„Wenn jemand fragt: Erklärt uns, wie die Dinge mit Namen bezeichnet worden sind und wie die Sprache, die zur Mittheilung der Absicht der Menschen dient, entstanden sei, so antworten wir: Der Zweck der Sprachschöpfung war die Mittheilung der Absichten[1]). Wenn Gott nur ein sprechendes Lebewesen geschaffen hätte, so würde hierfür kein Bedürfniss[2]) vorhanden gewesen sein. Wenn man nun bemerken würde, die vernünftigen Wesen könnten ihre Absichten einander auch ohne Worte mittheilen und trotzdem ist die Sprache geschaffen worden, so ist diese Thatsache damit zu erklären, dass der Nutzen der Sprachschöpfung war, dass die verborgenen Dinge und diejenigen auf welche nicht hingedeutet werden

---

a) אן במור אל עארף

1) **Muzhir**, I S. 5. قال ابو الفتح بن جنّى فى الخصائص حدّ اللغة أصوات يعبّر بها كل قوم عن اغراضهم. S. 20. السبب فى وضع الالفاظ ان الانسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من التعاون الخ.

2) קְרָיא: داع.

kann, wie „Gott“ „das Nichtseiende“ und dergl. deren Mittheilung sonst nicht möglich gewesen wäre, durch die Sprache mitgetheilt werden können. Auch die Beschreibung, d. h. die Rede, durch welche man die Zustände, Urtheile, den Unterschied zwischen den Dingen mittheilt, kann nicht durch die Hindeutung geschehen. Die Beschreibung ist aber auch ein bequemes Mittel für die Mittheilung einer Absicht.

Der Gebrauch der Schrift ist aber späteren Ursprunges als die Sprachschöpfung. Aus alldem folgt, dass die Absicht mit der Sprachschöpfung die Mittheilung war, die Vernunftwesen ihrer bedurften, ja hierzu genöthigt waren.“

Den Vorgang der Sprachschöpfung stellt Jeschu'a folgendermassen dar: Einer von den zwei Menschen, welche die Sprache geschaffen haben, muss die Absicht des Anderen nothwendigerweise sicher gekannt haben. — Die Kenntniss der Absicht des Anderen kann aber durch verschiedene Veranlassungen bestätigt werden: 1. durch die Hindeutung mit Hülfe eines Sinnes, denn häufig können Absichten durch gleichzeitige Hindeutung mitgetheilt werden; 2. durch die Rede; 3. durch das Wissen von den Zuständen des Menschen u. dergl.

Es war also möglich, dass einer von jenen zwei Menschen z. B. auf ein Mineral hingewiesen hat und sagte dabei: „Stein“, er wiederholte dann die Geberde und das Wort und als der Andere es hörte, sagte er: Ja! Er wusste nun, dass jener mit dem Worte jenes Mineral meinte, er sagte ihm nach „Stein“ und sie blieben beim Gebrauche des Wortes. Dasselbe war der Fall bei anderen Dingen[1]). Solches konnte aber nicht in derselben Zeit geschehen, sondern Anfangs geschah die Sprachschöpfung bei bestimmten Dingen, und im Laufe der Zeit ging man immer weiter. Dagegen kann nun jemand den Einwurf erheben, dass man heute eine neue Sprache schaffen könne, ohne auf den zu bezeichnenden Gegenstand hinzuweisen, ja ohne dass jemand die Absicht des Betreffenden mit Bestimmtheit kennen würde. Es ist aber dem gegenüber darauf hinzuweisen, dass dies heute wohl deshalb möglich sei, weil jeder von uns und derjenige, der den neuen Ausdruck schafft, eine Sprache kennt. Wenn jener also z. B. sagt: „Ich will, dass wir den Stein von jetzt ab „Litrin“ nennen, so ist das sehr wohl möglich, wenn der eine die Absicht des Anderen nicht sicher kennt, es genügt dabei

---

[1]) Vgl. Muhit I S. 7.

die Wahrscheinlichkeit. Das ist aber nicht so am Anfange der Sprachschöpfung, denn hier muss die Vorstellung und die Kenntniss der gegenseitigen Absichten derjenigen, welche die Sprache schaffen, vorhanden sein, nur so ist die Sprachschöpfung möglich. Deshalb meinen wir auch, dass es möglich sei, dass Gott die Sprache des Religionsgesetzes geschaffen habe, wenn auch seine Absicht uns nicht sicher bekannt sei, da schon eine feste Sprache vorhanden ist, die wir kennen, er aber vermag dem Ausdruck eine andere und zwar die religionsgesetzliche Bedeutung zu geben. Daraus ersiehst du, dass es nach der Festigung der Sprache nicht der Hindeutung (auf den Gegenstand) bedarf“ . . . .

Ist es recht, dass Vernunftwesen von Vernunftwegen die Sprache schaffen, oder bedürfen sie zur Erkenntniss dessen, dass dies löblich sei, des Religionsgesetzes? Diese Frage wird von Jeschu'a dahin beantwortet, dass es der Billigung von Seiten des Religionsgesetzes nicht bedurfte, dass die Sprache geschaffen werde, da es schon von der Vernunft gebilligt wurde. Dass aber die Sprachschöpfung und die Uebereinkunft (iṣtilâh), ebenfalls von Vernunftwegen zu billigen sei, dafür will er hier kurz einige Bemerkungen machen. „Wir wissen, dass jede That, zu welcher der Mensch durch die Vernunft aufgefordert wird [1]) und es sind von ihr weder früher noch später Leiden zu befürchten, gestattet sei, und Niemand darf uns darin hindern, und deshalb ist es auch gestattet, dass wir an jedem Orte uns bewegen, der nicht fremdes Eigenthum ist.“ Die folgenden Ausführungen sind eine kurze Wiedergabe dessen, was Jeschu'a in Betreff des sittlichen Urtheils in der Einleitung zu seinem religionsgesetzlichen Werke ausgeführt hat, weshalb wir sie nicht zu wiederholen brauchen. Dann macht er aber eine Bemerkung, von der wir sehr wohl begreifen, dass sie die Entrüstung Abr. Ibn Dâwûds hervorrufen musste. Er meint nämlich, die Engel hätten möglicherweise eine Sprache geschaffen, in welcher dann Gott zu ihnen gesprochen. „Wenn aber jemand sagt: Ihr habt schon behauptet, dass die Sprachschöpfung nur zu zweien stattfinden kann, ihr habet aber nicht bewiesen, dass Gott zuerst mehr als einen Engel geschaffen habe, ja ihr habet nicht einmal als sicher angenommen, dass das erste lebende Wesen, das geschaffen wurde, vernunftbegabt gewesen sei, woher wisset ihr nun, dass es eine Sprachschöpfung gegeben und Gott zu

---

[1]) היה לשכל בו קריאה: كان للعقل فيه دعوة.

einem so beschaffenen Wesen gesprochen habe, so antworten wir hierauf, dass wir dies nicht mit Bestimmtheit behaupten, wir behaupten es nur als Wahrscheinlichkeit. Das Wahrscheinliche ist aber, dass wenn die Schrift sagt: „Und es sprach Gott: es werde Licht!“ so ist der wahre Sinn der einfache Wortsinn. Wenn man aber den eigentlichen Sinn beibehält, so ist dies besser, als wenn man den metaphorischen Sinn, d. i. „er wollte“, „er wünschte“ annimmt“ Die Auslegung, die hier abgewiesen wird, ist bekanntlich diejenige des Sa‘adja und dass die buchstäbliche Auffassung der Worte: „und Gott spricht“ von Ibn Dâwûd als eine greuelhafte Lästerung betrachtet wird, ist nur natürlich.

Jeschu‘a hat aber noch andere Fragen in Betreff des Ursprungs der Sprache zu beantworten. Die *θέσις* der Sprache durch die Laute kann nur durch die Artikulirung und durch eine gewisse Zusammensetzung der Laute stattfinden, daraus folgt, dass dabei eine bestimmte Ordnung zu beobachten sei. So wie es aber unmöglich ist, dass jemand ohne Kenntniss (der Sache) eine specielle Anordnung treffen könne, so ist es auch unmöglich, dass die Sprachschöpfung ohne diese Kenntniss geschehe. Also musste der Schöpfer der Sprache die Worte und ihre Qualitäten vorher kennen. Diese Frage wird von Jeschu‘a folgendermassen gelöst. Es ist wohl wahr, dass ein geordnetes Werk nur von einem Wissenden herrühren kann, das ist auch der Fall bei der Sprache, nachdem sie schon festgestellt ist. Eine bestimmte Art der Zusammensetzung, der Sprachschöpfung entsprechend, kann nur von Seiten dessen stattfinden, der die Sprache kennt. Darum kann ja Niemand, der des Arabischen unkundig ist, zufällig eine grosse Ḳaṣîda dichten. Das ist aber nicht der Fall bei den Anfängen der Sprache, derjenige, der den Laut in seiner Macht hat, der dessen Sinn kennt, konnte nach dem gegenwärtigen Bedürfniss ihn ins Dasein rufen, er hätte es auch anders machen und den speciellen Laut als er ihn ins Dasein gerufen nach Belieben zum Namen eines bestimmten Körpers oder zu einem Prädicate dessen oder zu irgend etwas Anderem machen können, so dass wenn der Andere den erwähnten Zustand des Sprachschöpfers kannte, so konnte er zu ihm sprechen.

Der Einwand, dass nach dem, was dem Menschen einfällt ohne Zwang die Ordnung der Buchstaben unmöglich sei, wenn der Mensch nicht vorher die Sprachschöpfung und die Ordnung der Buchstaben kennt, ist unrichtig, denn die Vernunft besitzt die Macht

über das, was ihr einfällt und ein Bedürfniss war dafür vorhanden. Damit ist der Unterschied zwischen der anfänglichen Sprachschöpfung und zwischen ihrem Feststehen dargelegt, dass nämlich nach ihrer Feststellung der Mensch (ohne Kenntniss der Sprache) in beredter Weise sich nicht ausdrücken kann. Was aber die ursprüngliche Zusammensetzung (der Laute) betrifft, so ist es möglich, dass bei der anfänglichen Sprachschöpfung ohne Kenntniss einer Sprache bestimmte Dinge bezeichnet werden. Die Wurzel dieses Unterschiedes ist aber, dass die Ordnung nur nach der Uebereinkunft besteht, das Vorkommen einer dieser ähnlichen Ordnung ohne Uebereinkunft, welch erstere etwas Geordnetes und Bestimmtes zur Folge haben sollte, wie bei dem, der (die Sprache) kennt, ist unmöglich[1]).

Nachher sucht J. darzulegen, dass die Sprachschöpfung nicht durch Gott stattgefunden habe. Diese, meint J., setzt die nothwendige Erkenntniss der Absicht des Sprechenden voraus[2]), da aber eine solche Erkenntniss mit Bezug auf die Absicht Gottes nicht möglich sei, daher kann die Schöpfung der Sprache von ihm nicht ausgegangen sein. Für die Unmöglichkeit dessen, dass Gott die Sprache geschaffen habe, führt J. dann Beweise an, die ihn zu weiteren dogmatischen Untersuchungen führen, welche die mu'tazilitischen Grundlagen ebenfalls erkennen lassen.

Die Untersuchungen Jeschu'a in der Einleitung zum ס' העריות berühren sich vielfach mit seinen hier angeführten Aeusserungen über die Sprache. Sie beginnen mit den Worten: „Ueber die Arten des von der Vernunft bestimmten Sprachgebrauchs im Allgemeinen und was damit zusammenhängt[3]). Wisse, dass der Zweck dieses Buches erreicht wird, wenn nur der Weg der religionsgesetzlichen Kunstausdrücke und was daraus folgt, oder nicht folgt, dargelegt wird. Da aber die Abhandlung auf beide, auf die Vernunft sowohl, wie auf die Offenbarung sich stützt, daher wird sie dadurch klar und sicher, weshalb ich diesen Weg eingeschlagen habe." Ohne Zweifel

[1]) Zur Rechtfertigung meiner Uebersetzung bemerke ich: החלוק ist الفرق, הסרת ההסכמה: رفع الاصطلاح; והוא נמנע: فهو محال.

[2]) הידיעה בכוונה על צד ההכרח: العلم بالمقصد على طريق الضرورة

[3]) Anh. S. III פרק בזכר כלל מן דרכי ההסכמה של דעת אשר ישוב בהם. Im Original stand etwa Folgendes: فصل فى ذكر جملة من طرائق الوضع العقلى وما يلحق بها.

meint Jeschu'a, dass es wohl genügen würde, wenn er sich nur auf den Ursprung des religionsgesetzlichen Sprachgebrauchs beschränken würde, aber da doch seine Abhandlung sich sowohl auf die Vernunft, als auf die Offenbarung stützt, daher will er den Sprachgebrauch überhaupt untersuchen.

Nun folgen Bemerkungen darüber, dass die Sprache nur ein Produkt des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens sein kann, und dass das Sprechen durch Laute die leichteste Art der Verständigung der Menschen unter einander darstellt. Seine Darlegungen sollen sich auf 7 Punkte erstrecken:

1. dass die Sprache etwas ist, was in den Bereich unserer Macht fällt;

2. dass es etwas giebt, was uns zu ihrer Schöpfung veranlasst;

3. dass die Art, wie diese stattgefunden hat und befestigt worden ist, eine richtige war;

4. „dass der Zusammenhang in welchem die Rede mit dem steht, womit es zusammenhängt, ein Attribut seines Urhebers ist“[1]);

5. dass beim Beginn der Sprachschöpfung die Geberde es war, welche die Verständigung ermöglicht hat;

6. dass die Sprachschöpfung von Vernunftwegen als sittlich gut zu betrachten sei;

7. dass die Sprache zur Mittheilung der Absicht geeignet sei.

Diese dürre Aufzählung der Thesen Jeschu'as führt uns in eine der merkwürdigsten Zeiten islâmischer Religionsgeschichte, denn sie waren ohne Zweifel der Schlachtruf derjenigen, welche eine selbstgewisse und selbstherrliche Weltanschauung gegenüber dem Fatalismus und blinden Autoritätsglauben vertreten haben. Die These: إنّا قدرون على نوع من الكلام richtet sich gegen die Aš'ariten und soll besagen, dass der Mensch der Schöpfer der Sprache ist. Jeschu'a führt mit Bezug hierauf aus, dass unter der Sprache nur die artikulirten Laute zu verstehen seien, während die Gegner meinten, dass sie etwas Anderes mit den Lauten im Zusammenhang stehendes

---

[1]) והדי מהם כי תליותו באשר יחלת בו יהית בו ספר עשוי. Im Original hiess es wahrscheinlich: أنّ تعلّقه بالذى يتعلق به يكون فيه صفة فعله. Jeschu'a will sagen, dass der Zusammenhang zwischen dem Worte und seinem Inhalt kein wesentlicher ist, sondern vom Sprechenden geschaffen wird. Ueber die Quelle dieser Ansicht s. weiter unten.

sei[1]). Den Laut hervorzubringen steht aber ebenso in unserer Macht, wie jedes andere von unseren Werken. „Es steht auch fest, dass dasjenige, wodurch der Laut hervorgerufen wird, die Schwere, ebenfalls in den Bereich unserer Macht fällt“[2]).

Die Richtigkeit der zweiten These beweist J. damit, dass er die Sprache mit allem menschlichen Thun in eine Kategorie einreiht. Sowie der Mensch zu diesen durch seine Triebe oder durch die Noth angetrieben wird, so auch zur Schöpfung der Sprache. Ja, es kommen hier noch viel stärkere Antriebe in Betracht, der Nutzen, den sie bringt und die Lieblichkeit, — der Uebersetzer fügt hinzu: אלעדוביא 'ע: ἡδύτης, — der Stimme, was die Entstehung der Sprache erklärt.

Den Inhalt der dritten These von der Zweckmässigkeit der Uebereinkunft in Betreff der Sprache ist uns im Grossen und Ganzen schon aus Berêšîth rabbâ bekannt, weshalb wir sie hier übergehen.

Die vierte These: „Wisse, dass die Sprache nicht etwas ist, was mit etwas anderem seinem Wesen nach zusammenhängt, wie die Macht und das Wissen, so dass sie zur Zeit ihrer Existenz entbehren könnte dasjenige, was ihren Zusammenhang bewirkt mit dem, womit sie zusammenhängt[3]), und wodurch sie befestigt wird, denn sie steht ihrer Art nach mit dem, worin sie existirt, in einem Zusammenhange und auch nicht im Zusammenhange. Wenn der Zusammenhang vorhanden ist, so muss in ihm ein Ding existiren, das den Zusammenhang bewirkt, ist dieses Ding nicht vorhanden, so kommt ihr der Zusammenhang nicht in höherem Maasse zu, als das Nichtsein des Zusammenhanges. Die Beweisführung führt zur Annahme des (den Zusammenhang) bewirkenden Dinges[4])“.

---

1) Vgl. KJL S. 84.

2) הכבדות אשר הוא הגורמו על יכלתנו נתקיימה כבר תם. Masâ'il, Bl. 68b wird die Frage behandelt ob ohne Reibung oder Bewegung ein Laut entstehen kann. ظاهر كلام ابى القسم يقتضى انه لا يصح وجوده الا معه الحركة ولا يجوز وجود الاصوات الجهيرة فى الاجزاء الساكنة وعند شيخنا ابى هاشم لا يحتاج الصوت الا الى محلّه وانما لا يوجد من احدنا الا على هذا الوجه لحاجتنا فى فعله الى السبب٠

3) Anh. S. VII Aristoteles, de interpr. II *Τὸ δὲ κατὰ συνθήκην ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν κ. τ. λ.*

4) קיום מחייב לתלייה: اثبات موجب للتعلّق.

Der Sinn dieser Beweisführung ist, dass die Sprache, d. h. hier die einzelnen Worte mit ihrer Bedeutung nicht ihrem Wesen nach im Zusammenhange stehen, wenn also ein solcher Zusammenhang dennoch vorhanden ist, so wird er vom Subjekt der Sprache bewirkt. Dies wird dann noch weiter begründet[1]).

Wir übergehen nun die weniger bedeutende fünfte These und denjenigen Theil der sechsten, den wir schon im Capitel über das „sittliche Urtheil“ behandelt haben[2]).

Auf die Untersuchung über die Erkenntniss des Guten und Bösen lässt Jeschu'a diejenige über den Gebrauch der Gottesnamen folgen[3]).

„Die Meinungsverschiedenheit, berichtet J., bezieht sich auf alle Arten von Namen und alle Gegenstände, die mit Namen benannt werden, wenn auch manche sie auf die Namen Gottes beschränken, so dass manchmal gesagt wird: „Wer seinem Gott einen Namen giebt, hat eine Hauptsünde begangen“[4]) manchmal aber, dass derjenige, der es unterlässt, Gott einen Namen zu geben, sei ein Ungläubiger, weil dies eine Schädigung seiner Religion sei, oder dass das Richtige das Gegentheil hiervon sei. Manche meinen sogar, dass ein jeder, der irgend einer Sache einen neuen Namen giebt, sei ein Ungläubiger, weil er die Sache in unrichtiger Weise bestimmt, an die unrichtige Stelle gesetzt habe, oder dass der Wille Gottes ein anderer sei und dgl. Das ist aber Alles falsch.“

Jeschu'a fasst nun seine oben dargelegte Ansicht über die erlaubten Handlungen zusammen unb lässt darauf ein langes Citat aus einer Schrift des Abû 'Alî (al-Gubbâ'i) folgen, in welchem dieser gegen diejenigen polemisirt, welche den Gebrauch von neuen Namen für verboten halten. Aus seinen Darlegungen ersehen wir, mit welcher Consequenz seine Gegner auf die Erstarrung des religiösen Lebens im Islâm hinarbeiteten. Ich hebe folgende Sätze hervor: „Ferner behauptet Abû 'Alî, dass wenn die Einführung eines Namens ohne ein ausdrückliches Gebot schlecht wäre, so müsste

---

1) Die Ansicht, gegen welche Jeschu'a hier Stellung nimmt, ist die des 'Abbâd al-Ḍejmarî, S. Muzhir I 9, 20. Ueber die Frage vom Verhältniss des Namens zum benannten Gegenstand s. die Stellen, Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 84.

2) S. oben S. 59 ff.

3) Anh. S. VIII—XIII.

4) מעשה גדול: كبيرة.

dies auch von Seiten Gottes schlecht sein, denn Alles was wegen einer Ursache schlecht ist, muss bei Allen, die es thun, gleich schlecht sein. Daraus wäre zu schliessen, dass der Gebrauch einer neuen Bezeichnung weder Gott, noch uns gestattet sei. Sie können aber nicht sagen, dass hierbei zwischen uns und Gott ein Unterschied ist, dass der Name von Seiten Gottes einen anderen Zweck habe, als bei uns, denn der Zweck des Namens ist, dass man sich Anderen verständlich mache, das ist aber bei uns genau so der Fall, wie bei Gott" [1]).

Wir sind in noch höherem Masse darauf angewiesen, von Gott neue Namen zu gebrauchen, als dies bei anderen Wesen der Fall ist, weil Gott durch die Sinne nicht wahrgenommen werden kann.

Jeschu'a sucht dann folgende Einwendungen zu widerlegen. Wenn es richtig ist, dass dem Sprechen durch artikulirte Laute die Geberde, das Hindeuten vorangegangen ist, wie sind dann die Gottesnamen, bei deren Gegenstand ein solches Hindeuten ausgeschlossen ist, entstanden? J. meint, dass nachdem schon Bezeichnungen von Körpern vorhanden waren, sind solche dann von den Accidenzen und von den abstrakten Dingen in metaphorischem Sinne gebraucht worden. Daraus ergiebt sich ihm aber auch die Nothwendigkeit, dass aus einem derartigen Gebrauche von Namen zur Bezeichnung Gottes keine Verähnlichung mit den geschaffenen Dingen folge. Endlich werden diejenigen widerlegt, welche von Religionswegen Bedenken tragen, neue Namen zu gebrauchen [2]), wie auch die, welche solches gar für einen Akt des Unglaubens erklären.

Diese ganze Polemik richtet sich gegen muslimische Anschauungen.

3. Hermeneutische Grundsätze.

Ausser den sprachphilosophischen Untersuchungen, die, wie wir gesehen haben, mit dogmatischen Anschauungen Jeschu'as zu-

---

[1]) Vgl. Al-Îgî, S. 161.

[2]) Anh. S. XV ואין הכלום כלום לגנאי. ועל זה כאשר נתקיים לנו כי יש לעולם בורא וידענו אותו משם שהוא יודע בנפשו קראנו אותו ש׳ כלום וגו׳. Mafâtîḥ IV S. 21.
نقل عن جهم أنه ينكر كونه تع شيئ . . . واحتج جهم على فسد هذا الاسم بوجوه الاول قوله تع ليس كمثله شيء آلخ.

sammenhängen, widmet dieser auch zweien hermeneutischen Fragen mehrere Abschnitte seiner Einleitung. Die erste bezieht sich auf den **eigentlichen** und **metaphorischen** Sinn (الحقيقة والمجاز) der Worte[1]). Jeschu'a führt aus, dass das Wort und seine Bedeutung nur in Folge der Absicht des Sprechenden miteinander im Zusammenhange stehen, es sei daher möglich, dass der Sprechende nicht mehr diesen Zusammenhang erhalten wissen will. Wenn nun ein Wort in dem Sinne gebraucht wird, den es zur Zeit der Sprachschöpfung erhalten hat, so wird es im **eigentlichen** Sinne gebraucht[2]), wird hiervon abgewichen, so tritt der **metaphorische** Sprachgebrauch ein.

Diese Begriffsbestimmung veranlasst dann Jeschu'a seine Anschauung, dass der Satz im Zusammenhang des Inhaltes desselben entsprechen muss, gegen mehrere Einwürfe zu vertheidigen.

Dann folgen Bemerkungen über die metaphorische Redeweise, von denen wir hervorheben, dass bei einer solchen der Schluss nach Analogie nicht zulässig sei und dass man, so lange es möglich sei, sich an den einfachen Sinn der Schrift halten solle[4]).

---

[1]) Anh. S. XX—XXIII. Ueber الحقيقة والمجاز s. Al-Sujûṭî, Al-muzhir fî 'ulûm al-luġa I 169. **Itkân**, II 37 f. **Ibn Ḥaǵǵa al-Hamawî** S. 436. Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 99 A. 3.

[2]) Anh. S. XVII דברי אשר יאמר כי אסור עשות שם לדבר מחמת שהוא מותר משהוא שיהיה בדין דבריו בסלים. Die Ansicht ist die der alten Imâme, s. ZDMG LII S. 530. Goldziher, die Ẓâhiriten S. 144.

[3]) Anh S. XX ובא מזה כי משפט בתחלת התקון ואחרי קיום התקון שוה וזה יחייב שיהא אמת כי הוא זה. **Muzhir**, ebenda, sagt Ibn Ġinnî: الحقيقة ما اقر فى الاستعمال على اصل وضعه فى اللغة. Zum Verständniss des Folgenden muss ich zu den folgenden Ausdrücken das arab. Aequivalent angeben: מועיל ואינו מועיל: مفيد وغير مفيد; הגדה: خبر in grammatischem Sinne; קשרון הלב: مقارنة الذات od. مقارنة المعنى; הסמכה: اسناد od. اضافة; מעשה: فعل; אות: حرف. Z. 12 v. u. heisst es: ההגדה תתקיים בהסכמת המעשה אל השם או בהסכמת השם אל השם בגלל שההגדה בעבור המעשה בשלח Mafâtîḥ I 18. اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما Abûlwalîd, Kitâb al-luma', S. 23 Z. 25 ff. Zu den folgenden Ausführungen Jeschu'as vgl. Muzhir I 174 unten.

[4]) Vgl. hierzu **Bacher**, Aus der Schrifterklärung des Abulwalîd Merwân b. Ġanâḥ, S. 31. 42. 44.

Im folgenden Abschnitt[1]) wird dargelegt, dass man sich in der Erklärung der Worte der Propheten sich auf den Grundsatz stützen solle, dass Gott nicht das Böse thue, und daher uns nichts befehlen werde, was man nicht im eigentlichen Sinne nehmen muss.

Nachdem er dies ausführlicher begründet, werden von ihm einige hermeneutische Grundsätze erwähnt[2]). Er sucht auch nachzuweisen, und hier berührt er sich wiederum mit mu'tazilitischen Lehrern[3]), dass der Sprachgebrauch der religiösen Urkunden dem profanen gefolgt ist und diesen umgebildet hat. Ebenso folgt er ihnen im letzten Abschnitt, in welchem diese Anschauung noch des Näheren erläutert wird.

Die Einleitung Jeschu'as, deren Inhalt hier skizzirt worden ist, zeigt uns, in welche Abhängigkeit die Karäer vom Islâm gerathen sind und wir werden das Urtheil des Renegaten Samau'al b. Jaḥjâ begreiflich finden, dass die Karäer zur Annahme des Islâms disponirt sind, während bei den Rabbaniten durch die Anhänglichkeit an die Tradition, trotz der innigen Berührung mit der Kultur der islâmischen Völker die Eigenart ihres religiösen Bewusstseins gesichert wurde.

IV.

Die Werke Jeschu'as in Spanien.

Der erste jüdische Philosoph in Spanien, Salomon Ibn Gabirol stand unter dem Einfluss des Neuplatonismus[4]), bei seinem Zeitge-

---

[1]) Anh. S. XXIII.

[2]) Anh. S. XXV והלא הוא כלל או פרט או פרט או כלל וגו' Es ist offenbar, dass hier mehr die islâmische Gesetzeskunde als die rabbinische auf Jeschu'a eingewirkt hat. Vgl. auch Bacher in Monatsschrift XL S. 76ff.

[3]) Vgl. Zur Gesch. d. Aš'aritenthums, S. 98ff.

[4]) Es ist bisher nicht gelungen, den Ursprung seiner Lehre vom „Willen“ in den neuplatonischen Werken, die ins Arabische übersetzt worden sind, nachzuweisen. S. Horovitz, die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 93f. Für den Ursprung der Lehre dürften folgende Thatsachen von Bedeutung sein. Johannes Philoponus, de aeternitate mundi contra Proclum, spricht mehrere Mal von der *μια ἁπλῆ βούλησις θεοῦ* (ed. Rabe, 616, 19. 617, 19). S. 81 *μια οὖν καὶ ἁπλῆ ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα.* S. 586 verweist Rabe auf Timaeus, 30 A. Beide Schriften waren ins Arabische übersetzt (s. Steinschneider, Die

nossen, Bachja b. Pakuda kam noch die asketische Literatur der Muslimen hinzu[1]). Der Kalâm hat hier keinen hervorragenden Vertreter gehabt, Juden und Muslime standen ihm aus denselben Gründen feindselig gegenüber[2]).

Das ist auch nach dem Bekanntwerden der Schriften Josef al-Başîrs und Jeschu'a b. Jehuda's in Spanien unter den Rabbaniten nicht anders geworden. Abraham b. Ezra[3]) kannte sehr wohl die Schriften Jeschu'as, und ebenso wie Josef Ibn Zaddik auch die Werke Josef al-Başîrs[4]), aber durch diese Quellen des Kalâms scheinen sie nur gegen denselben eingenommen worden zu sein.

Wenn aber diese mu'tazilitischen Schriften unter den Rab-

---

arab. Uebers. aus dem Griechischen, S. 20. 105). Ausser den Pseudo-Empedokleischen Fragmenten (Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, S. 21. 24) findet sich noch vor Ibn Gabirol die Lehre vom Urwillen bei Abû Tâlib al-Mekkî, Kût al-kulûb, der ihn mit dem „Throne Gottes" identificirt (ZDMG LII S. 521 A. 5, vgl. Kaufmann, ebenda, S. 53). Wir wissen auch durch Ibn Hazm, dass Ismâ'îl b. 'Abdallâh, der zur Schule des Ibn Mejsara gehört hat, gelehrt haben soll, dass der „Thron Gottes der Leiter der Welt und dass Gott selbst zu erhaben sei, als dass ihm irgend eine Thätigkeit zugeschrieben werden könnte". Die Stelle, welche die ausführlichsten Angaben über Ibn Mejsara (od Masarra) und seine Anhänger enthält, habe ich KJL. S. 35ff. mitgetheilt. Ibn Hazms Angaben verdienen um so mehr Berücksichtigung, weil er ein Zeitgenosse und Landsmann Ibn Gabirols war und wir ihm auch sonstige Daten verdanken, welche für das Verständniss Ibn Gabirols in culturhistorischer Beziehung von Wichtigkeit sind. Ueber Ibn Masarra vgl. noch Kaufmann, a. a. O. S. 10f. Nach Ibn Gabirol begegnen wir ebenfalls bei islâmischen Philosophen und Theologen der Lehre vom „Urwillen" und es ist in manchen Fällen sicher, dass die von ihnen erwähnte Ansicht nicht von Ibn Gabirol stammt. So z. B. finden wir sie erwähnt bei Ibn Sab'în (Zschr. f. hebr. Bibliogr. I 127 Z. 6 v. u.), im Commentar des Abd al-Razzâķ al-Ķâšâni zum Buche Fuşûş al-ḥikam, ed. Kairo 1309 S. 4. Ibn al-Ķejjim al-Ǵauzija sagt in seiner Nûnijja, cod. Wetzstein II, 425 in der Darstellung der Ansichten über das Gotteswort Bl. 20. فصل فى مذهب القائلين بانه متعلق بالمشيئة والارادة ' والقائلون بانه بمشيئة وارادة ايضا فهم صنفان ' احداهما جعلته خارج ذاته ' كمشيئة الخلق والاكوان ' قالوا وصار كلامة باضافة ' الشريف مثل البيت ذى الاركان ' Als die Vertreter dieser Ansicht nennt er die Ǵahmija.

[1]) S. KJL. S. 25. — [2]) Ebenda, S. 42.

[3]) Geiger, Melo chofnajim, S. 76. Harkavy, ZATW. I, 158.

[4]) Wenn wir die Echtheit des KJL. S. 37 behandelten Schriftchens annehmen. Ueber Jos. b. Zaddik, s. ebenda S. 27.

baniten Spaniens kein Glück hatten, so waren sie um so wichtiger für das Karäerthum in Spanien. Schon Ibn Ḥazm berichtet, dass es zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts in Andalusien, und zwar in Toledo und Talavera Karäer gegeben habe[1]), aber bis zum Ausgange dieses Jahrhundert scheinen sie sich nicht besonders bemerkbar gemacht zu haben. Erst im zwölften Jahrhundert[2]) scheint ihre Propaganda reger geworden zu sein und es ist wahrscheinlich, dass die karäische Gemeinde in Toledo, von deren Existenz schon Ibn Ḥazm weiss, dabei die Hauptrolle gespielt hat. Daraus ist es zu erklären, dass eben die drei Toledaner: Jehuda Halewi, Abraham b. Ezra und Abraham b. Dâwûd mit karäischen Dingen am meisten vertraut sind und dass der letzte, der bis zu seinem Lebensende in Toledo blieb, die Karäer am schärfsten bekämpft.

Von den Aeusserungen dieser drei Schriftsteller will ich nur diejenigen Jehuda Halewi's und Ibn Dâwûds hier hervorheben.

Jehuda Halewi erwähnt von den karäischen Schriftstellern nur Anan, Saul und Benjamin (Nehâwendî[3]) es steht aber ausser allem Zweifel, dass er auch andere karäische Schriften gekannt hat. Dies geht schon daraus hervor, dass er ihre Art, dogmatische Fragen zu behandeln, verurtheilt, indem er es ihnen zum Vorwurfe macht, dass sie „ohne Vorbereitung an metaphysische Fragen herantreten“[4]). Damit ist aber die Methode der Mu‘taziliten gemeint, welche ihre Werke mit der Untersuchung über die Schöpfung der Welt beginnen. Die erwähnten Karäer sind aber keine Dogmatiker im Sinne des Mu‘tazilismus, J. H. kann also hierbei nur an Jos. al-Baṣîr oder Jeschu‘a, deren Kenntniss wie wir schon gesehen, bei seinen Zeitgenossen nachweisbar ist, gedacht haben.

Die Karäer gelten ihm mit Recht als die Ahl al-ra'j walkijâs sowohl in der Dogmatik, als auch in der Gesetzeskunde, die alle Fragen durch selbstständige Untersuchung lösen wollen. J. H. hat hier ebenso die Formel für die Verurtheilung des Karäerthum, wie die Karäer ihre Methode in der Gesetzeskunde dem Islâm entlehnt.

---

[1]) S. Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums 1885, S. 139.

[2]) Ob Jeschu‘a schon von Moses Ibn Ġikatilla angeführt wird, scheint mir zweifelhaft zu sein. Vgl. Poznanski, Mos. Ibn Chiquitilla, S. 48, 103 und Ibn Ezra zu Joel 3, 1.

[3]) Al-Chazarî III 88.

[4]) Ebenda, V, 2. Vgl. auch V 21.

Ueber den bekannten Bericht Ibn Dâwûd's über die Karäer in Castilien[1]) will ich nur bemerken, dass ihm Jeschu'a als der wirkungsvollste karäische Autor gilt. Der Pentateuchkommentar Jeschu'as, gegen den Ibn Dawûd ein besonderes Werk geschrieben hat[2]), scheint nicht mit dem Berêšîth rabbâ identisch zu sein[3]), wohl aber ist anzunehmen, dass die Ansichten, welche von I. D. als „grosse Gräuel" bezeichnet werden, im Wesentlichen dieselben sein werden, die oben dargestellt worden sind[4]). Es ist sehr wohl

---

[1]) Neubauer, Med. Jew. Chron. I 79. 81 s. darüber Pinsker, a. a. O. 220. Fürst a. a. O. S. 194f. Grätz VI 94. Gottlober, בקורת לתולדות הקראי S. 152.

[2]) Ebenda, S. 81. וכאשר נמצא בהם אחד שחבר ספר חירף וגידף והטית דברים כלפי מעלה כאשר עשה זקן אשמאי אלשיך אבו אלפראג׳ שרייי שתחלת ספרו פי אול פ׳לאם בכל סדר בראשית דבר בו על אלהים תועבות גדולות מעידות על סכלותו וחסרון דעתו וגו׳.

[3]) Das Buch Berêšîth rabbâ beginnt nicht mit den Worten פי אול פ׳לאם Wohl aber wird diese Erklärung später erwähnt. Bl. 79b heisst es: ונאמר בראשית עת והוא רחוק לאשר נקדם מפני כי הזמן ישוב אל מיעטע הגלגל גם הוא ונאמר עם ראשית ברוא וירמוז בו אל התחי והוא קרוב ונאמר אחר תכרוא הראשון והוא הראשון ומענה כי בריאת המלאך יתקדם לבריאת העולם בעת א׳ וזה קרוב ונאמר עם ערב ראשון וירמוז בו על החשך. Vgl. auch Ibn Ezra zu Gen. 1, 1.

[4]) Den von Ibn Dâwûd hier erwähnten Abû al-Farağ mit dem Namensgenossen Jeschu'a's Abû al-Farağ Hârûn (s. über ihn RÉJ 30, S. 232. 33, 24. 197) zu identificiren, ist kein Grund vorhanden. Vor Allem würden wir bei Ibn Ezra, dem Landsmann I. D.s Spuren des Pentateuch-Commentars von Abû al-Farağ Hârûn finden, denn nach dem Berichte Ibn Dâwûds muss eben dieser Comm. in Castilien einen tiefen Eindruck gemacht haben. Dann aber halte ich es für wahrscheinlich, dass der Abû al-Farağ bei Moses b. Ezra Bl. 128b der Oxforder HS. Jeschu'a ist. Die Angaben, die sich auf den Verfasser des Muštamil beziehen (RÉJ. 255) scheinen mir höchst verdächtig. Ein Ibn Ezra will die Karäer nur deshalb nicht zu Tode verurtheilen, weil אין דנין דיני נפשות בזמן הזה und nun soll Moses Ibn Ezra von einem Karäer mit den Worten sprechen: ותבלם פי דלך אלשיך אבו אלפרג׳ הרון אלמקדסי אלקרא ר״ת אלך od. רגל גליל מאלל אלך. Das ist doch seltsam. Dazu kommt noch, dass in der Oxforder Hs. des Kitâb al-muḥâḍara ר״ת״ה über der Linie geschrieben steht und wahrscheinlich durch einen Karäer hinzugefügt wurde. Wenn man noch hinzunimmt, dass Jehuda b. Bala'am und Abr. b. Ezra den Namen des Verf. vom Muštamil nicht kennen, so muss doch die Wissenschaft Moses b. Ezra's mit seinem Enthusiasmus für den Karäer höchst auffallend erscheinen. Aus diesen Gründen halte ich die Authentie der von Bacher mitgetheilten Varr. keineswegs für gesichert, vielmehr ist es sehr wohl möglich, dass jene Bezeichnungen, so wie die Eulogie von einem karäischen Abschreiber in den Text hineingeschmuggelt worden sind. Daraus würde aber noch nicht folgen, dass die Angabe, Abû al-Farağ Hârûn sei der Verf. des Muštamil, falsch sei. Der Karäer kann aus eigener Kenntniss der Thatsachen sehr gut das Richtige hinzugefügt haben. RÉJ. 33, S. 216 Z. 7 ist für ואלמקדסי — אלמקדסי zu lesen. Mit diesen Bemerkungen

begreiflich, dass I. D. mit solcher Schärfe sich gegen die Lehren Jeschu'as ausspricht. Der Gegensatz, in dem er zum karäischen Autor gestanden hat, war ja ein zweifacher. Es spricht aus ihm nicht nur der Rabbanite, der über die Missachtung der Gesetzeslehrer empört ist, sondern auch der Aristoteliker, dem die mu'tazilitische Speculation zuwider ist.

So sehen wir denn, wie die Schriften Jeschu'as, des palästinensischen Karäers nach kurzer Zeit in Spanien bekannt werden[1]) und hier die karäische Propaganda in ausserordentlichem Masse fördern, ein neuer Beweis dafür, wie rege der Verkehr unter den Juden in den Ländern des Islâms war. — Aus der hier gegebenen Darstellung der Anschauungen Jeschu'as ist aber ersichtlich, in welchen kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang die Schriften Jeschua's gehören und welcher Hülfsmittel wir uns bedienen müssen, um die Schwierigkeiten zu lösen, welche diejenigen seiner Werke in sprachlicher und sachlicher Beziehung uns bieten, welche nur in hebräischer Uebersetzung auf uns gekommen sind[2]).

---

halte ich übrigens die Sache keineswegs für erledigt, sondern sie sollen nur darauf hinweisen, dass man durch die Betrachtung der Thatsachen den Eindruck gewinnt, dass der Name Abû al-Farağ Hârûns nach Abulwalîd in Spanien unbekannt war und wenn Ibn Dâwûd von einem Abû al-Farağ spricht, damit nur Jeschu'a b. Jehuda gemeint sein kann.

[1]) Was Goldziher in ZDMG LIII S. 617 mit Rücksicht auf die literarischen Beziehungen des östlichen Islâms zum Maġrib hervorhebt, gilt in noch höherem Masse von der zeitgenössischen jüdischen Literatur. Der More nebuchim des Maimonides z. B. ist noch zu Lebzeiten des Verfassers ins Hebräische übersetzt worden und diese Beziehungen des Ostens zum Westen haben gewiss nicht erst am Ende des 12. Jahrhunderts begonnen.

[2]) Ich hoffe, diesen Studien noch eine Ausgabe des Buches Ber. r. nebst einer Untersuchung der hier nicht behandelten Theile des Buches, so wie seiner Beziehungen zu späteren karäischen Schriftstellern folgen lassen zu können.

Anhang.

Aus cod. Warner No. 41. Bl. 156a—181a.

Jeschu'a b. Jehuda's Einleitung zu seinem ס' העריות

דע ישכילך האלהים כי שאל יעקב בן שמעון להשיב את דברי הזקן היקר
בעל תושיה משכיל כל בני גולה ישועה בן יהודה זקן עדת בני מקרא האלהים
יאריך ימיו ויוסיף על שנותיו וירחמהו אל. כי העתיקו מן לשון ערבית אל
לשון עברית אל לשון הקדש. והדבור הוא בעריות בפרק[1]) איש איש אל כל
שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ד'. וזה הספר תקנו על דרך שאלות מסתפקות
והתשובה עליהן, ואינו על דרך כסדרן כדרך הפותרים ירחמם אל. אבל זה הספר
בנוי הוא על עיקר אחר והתשובה תלויה על שאלות מסתפקות שאל אותם בעריות
וזכר הראיות מי שאמר כהם ואשר ילך אחריהם והגדת מה שאמרו הרבנים[2]) בחמש
עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה והיבום ומה חפצו במנין
הנשים האסורות עם כלל מה שנקדם ועם הדבור בלשון. והתקונים שהם מן התורה
יענה קיטשינסונימטא של תורה. קיטשינגיבזמטא. דע כי החלוף בעריות
נתרבה ונתרחב רוחב לחוק הרמיז והפנה במקומות מהם ויתכן כהם המשיכה ולא
יעבור מהיות הדבור בזה על ג' פנים. הא' מהם היא אשר יכרות על אסורו למען גלוי
הראיה על האסורו אם מן הכתוב ואם מן דרך ההקש. ואם מן הקיבוץ. והב' מהם
היא אשר יחייב להיות מותר למען נשיאת ראיית האסור ממנו יענה כי אין ראיה על
אסורו ויהיה מותר. ולמען כי הכל שוים על זה. יע' כי נמצאו דברי הכל בשוה על
כי הוא מותר. והג' מהם הוא אשר יהיה הטוב והעדוף בו האסור. ואשר יהיה העדוף
והיֻתֶר בו שיהיה נשאר על אשר היה מן הדעת על ההתר. והחלוף יהיה רב מאד
בזה החלק הג' ואע״פ שיהיה בשני החלקים הראשונים שישא על הכתוב מה שלא
ישאהו גלוי ופשוטו למען פנה שנכנסה. או שיפול השמש בפתרונו ותהית השווי
באסור. והסרבנות על הראיה יען קיסואנריסטמא [156a] איני על הראיה. וישים
א' מב' האומרי' ראיית האסור הכתוב, וישים אליו האחר זולתו והיא כלוסר כי יאסורו
מקצתם אבות באבות והם הנקראים זקנים ואמהות האמהות והם הנקראות זקנות מן
פסוק[3]) ערות אביך וערות אמך לא תגלה וישנו מקצתם על אסור ב' החלקים על

[1]) Lev. 18, 6. [2]) Mischna, Jebamoth 1, 1. [3]) Lev. 18, 7,

העלה וזולתה מאשר יתכן להשען עליו ורומה לו הוא אשר יאסרו אנשים מן פסוק ערות אחות אביך לא תגלה ערות אחות אמך לא תגלה מן האחיות החמש והם אשר יהיו מן הב׳ מן האב ומן האם ואשר תהיה מכל אחד מהם בהפ״ד. יע׳ האחות אשר תהיה מן האב לבדו לא מן האם ואשר תהיה מן האם לברה לא מן האב. ובת אשת האב ובת בעל האם שהיא מוקשה עליה. ושם גלויו של כתוב מכנים לכלם יחד. יע׳ וכלם תחת גלויו של כתוב ונמנעו אחרים מזה למען כי זכר הכתוב באחות האב והאם מלת שאר ולא יתקיים בזולתם להיותם שאר ואדם ששמכן באסורן מן דרך ההקש על אשר נקרם קיומו והרכור באס״ד אשת האב אחר מיתתו כן והרומה לה. והוא כי אסרו אותה מקצתם בחיים ובמות למען כי היא אשת אב בשני העתים באמת וישענו מקצתם על אסורה בזולת זה הדרך ויבטל היותה אשת אב באמת בשני העתים. ואפי׳ שיותמם על המותר הראשון שיהיו דבריו שוים עם המותר השני בראיותיו על האסור או במקצתם יע׳ ואפי׳ אנישיניסיקון הראשון עם הב׳ בראית האסור או במקצתם ויתרבה הסרכנות בזה הכלל יע׳ טואנטישטכן וימעט אם יגלה הדבר בבאור פאת עוסק. ומע׳ זה הדבר כי יגלה אם תראה ראית על הדרך אשר יורע המוראה בה ואם יהיה באשר יתכן בכריתה לכרות עליו על זה הגבול קל וחוסר שיהיה באשר ישיב אל דבר אשר לו יתרון וערפנות ואל דברים שהם כראיות יע׳ שהם ארמיש איקמרש ואנחנו נגלה הרבר בזה הכלל על הפרט אשר יבוא מאחרי כן בעזרת האל. ודע כי המְראה עליו [156 b] כאשר אין לו עברה מן הידיעה בראייתו ובהתלייתו כי יע׳ כאשר לא יתכן לאיש המראה מן הידיעה מלדעת ראייתו ובידיעת הדבר המוראה עליו כן הדיבר הסבור אשר הוא קוי יע׳ טואיסנטיכומטן לא יעבור בלא פונה מן הידיעה בדבר שהוא כמו ראייתו. ובהתלייתה בהתליית השמצים שהם איקמדש וכאשר לא יעבור משיהיה מוסס נשיאת הדעה בידיעת הראיה ובאשר יתלה בידיעת המוראה עליו, כן לא יעבור משלא יהיה מוסס נשיאת הידיעה בידיעת הדבר שהוא כראיה ובדבר המסוגל אשר יתלה בה בנשיאת הקוי. ואם יפרדו שני הדברים מן אופן אחר. והוא כי הידיעה העומדת על הראיה לא תהיה ולא תהיה גם הראיה. ואלטן שהוא הקוי יתתם היותו עם אפיסת הדבר שהוא מראית. אם מפני עור וקשרון לב עושה אלטן שהוא הקוי כדבר שאינו כמו ראיה יע׳ אורמי איקמדש כי הוא כראיה. וזאת המלה היא סימן לדבר ויחשוב עם זה או לזולתו מאשר אין לנו צרך להתעסק בו עתה.

ואשר נגש זה הפרק בין הידיעה ובין הקוי. הוא כי הידיעה תולד מן הראיה והדרישה אשר היא הגרמתה. ולא יתכן היותה והגרמתה זולת הראיה[1]. יע׳ כי לא יתכן להיות הדעה. והגרמתה לא תהיה כי הם ב׳ דברים לא יפרד אחד מן האחר. והקוי אינו נולד מן הראיה והדרישה בדבר שהוא סימן אשר אמרתי כי הוא כראיה ולכן יהיה הסימן על הדרך והאופן המתמים להיות אלטן שהוא הקוי. ולא יהיה הקוי יע׳ כי יהיה הסימן ולא יהיה הקוי כי לא יבחר לעשותו וזה לא יתכן בידיעה עם הראיה והדרישה בראית הידוע על הדרך אשר תראה.

ואחר שנתקיים הפרק בין הידיעה והקוי יהיה האמן בזה כי היכשר לו שיסנה מן קוי אל קוי בעבור סימן אחר או למען כי לא יבחר עשיית הקוי או לזולתו לא יהיה מוסס. וכבר הותמם בבעל הרעת חזק חפציו והמשכותיו במקצת העתים אל עשיית הקוי בעבור חפץ וחזק המשך לעשותו ויתחלק זה כי יהיה מן עול מצותו

[1] Hs. הייה.

לעשותו [157a] אם לא ישיג בחוק ההמשכות אל גבול הכרח שלא יעשהו לאשר נכנס בו מן חדמיון והספקות. והוא כמבעיר הקצים וישרף איש ונתדמה משמאו אם נקיש אותו ברוצח בשגגה אם במיטב שדהו[1]). ואין הנה מקומו לבארו אבל הנה בעבור הדמיון תם יצא מהיות מצוה לעשותו לשלום המשך והחפץ אליו אל גבול אשר לא יותמם ממנו שלא יעשהו בהיות שם שלום. יעי׳ אם אין שם מניעה. והדעת והתורה בזה הכל שוים. כי כאשר יתחייב הקווי שהוא כמדומה על מקצת הפנים באשר ישוב אל חלוף הדעת יעי׳ על דברי הדעת כן יחייב עשיית בדברי התורה. והעת כאשר יגוש המורה והאונס אל עשייתו לדבר אשר הוא כדברי התורה הם כדברי הדעת. וכמו כי יחייב לבעל השכל להפריד הסימנים שהם בראיות הדעת יעי׳ איאורמש סונאיקמדון של דעת מאשר אין בסימן יעי׳ מאשר אינו בראיה אמתי נתדמה העת ונחייתה הספקה כן יחייב בסימנים העֹמדים על התורה יעי׳ בדברי התורה שהם דומים ואין אחד מהם יתר ועדוף מן האחר וגם כן כי כאשר ראוי לבעל הדעת שיפנה ויטה בהלוליו של דעת של אשר יתרבו עליו הסימנים יעי׳ איאורמיש. או יתקיים היות מקצתם חוק מן מקצתם כן יפנה עליו בהלך התורה. וכמו שאמרנו עתה כן יחייב בשמוש ההקש ובקשת העלות לנטות ולפנות אל אשר הוא חוק יותר משתי העלות המועילות מהם. ואם יהיו שוים ב׳ העלות ונתנשאה עדִפֻנת אחת מן האחרת יעי׳ כי אין על אחת מהן יתרון אבל הן שוות יחד בלי תוספה על האחרת תהיה האחת או זה משתיהן תלך על העקרים והיא מרמה עליהם יותר ומן היבה[2]) אליהם מן האחרת ינוש להשען עליה תוין מזולתה. וכל מה שזכרנו יתחלף צורתו בגלוי ובנסתר יעי׳ בדבר אשר הוא גלוי וכאשר הוא נסתר ונפלא ובחוזק ובחלישות יעי׳ בדבר שהוא חוק. ובאשר אינו חוק. וברוב ובמעט יעי׳ כאשר הוא רב ובאשר אינו רב. כמדת אשר יהיה עמו מן הפנים [157b]. והעתים והנטות והסבורים שהם שוים אל שני הדברים בדבר ההוא יהיה גדול יותר בטופס ובספרו ומניינו יתקשת כי הוא מנוע מכרתי זה הקצב והשיעור על דרך מקוצר להיות הקדמה לאשר בו אחריו ואם יתפרש אותו הקורא זה הספר יקל בעיניו הלך הבינה וההקש ולהשיב הפרוחים אל העקרים של דעת ושל משמע יחד. וראיתי בחפץ שאתקן זה ולחבר אותו בדבר התקונים והתנאים יען כי משיביזמטא קימשינפוניםטא של דעת ושל תורה ואשר ביניהם מן הפרק מן הדרך אשר יצטרך אליו למען שיותקן על זה תשובת מה ששאל ממנו.

פרק כוזר כלל מן דרכי התיקונים של דעת ואשר ישיג בהם. דע כי החפץ בזה הספר ישלם בביאור דרך חקון תנאי התורה לבד ואשר יחייב עם זה ואשר לא יחייב. אבל כי כאשר יהיה הדבר בנוי על ב׳ החלקים יחד יעי׳ של דעת ושל משמע יהיה גלוי יותר וברור, פניתי אל זה הדרך. ולמען כי זה הפרק בין ב׳ הדברים ישלם בזכר מה שיסגל כל אחד מהם. ואפילו אם יקרה להיות שוים בדרך מן הפנים. וכבר נתקדם כי החפץ בתקוני תנאי הדבור יבינו השומעים יותר לחפצים ולכן לו[3]) היה יספיק ד׳ יתיש את העולם על חי מדבר אחד לא היה שם מה שימשוך אל התיקונים יעי׳ כי לו ברא ד׳ יתיש בעולם אדם אחד ואין עמו שני לא היה יצטרך לתקן שיביביזמטא לדבר למען שיבינו דבריו כי אין שם זולתו. וכן לו הנהיג את עולמו יתיש וברא אנשים הרבה חיים שידעו קצתם חפץ מקצתם מבלי דיבור או זולתו אלא היה יעשה בלבם דיעה שידעו וראי בבירור חפציהם היו יתעשרו עוד מן התיקונים ולא היו יצטרכו בהם. ואלה ב׳ הפנים זכורים על דרך שעור לגלות ולברר

1) Ex. 22,4. 2) so, auch cod. Warn. 25. 3) Hs. אל.

על תמימות הרבר. בין שיתכן להיותם תחת היכולת יעי׳ שיהיו יכולים. או לא יתכן שיהיו, וגם לו¹) היה ישלם בזולת התקונים עם הרמוים והדומה להם מה שיושלם עמהם היה יתכן להתעשר מהם ולא היה יצטרכו בהם. ואע״פ שיהיה זה העשר פרק [158a] בינו ובין העושר המוקדם מפני כי זה היה בנטיה מן דבר אל דבר אשר יעמוד תחתיו והמוקדם אינו כן.

שאלה, אם יאמר ולמה פנה אל התקונים על הדבור ורושם מה שיעמוד תחת התקון. התשובה כי לו לא היה שם פרק בין ב׳ הדברים אבל היו שוים לא היה יהיה מענה לשאלה על זה הדרך למען כי השאלה היתה ההפך לו פנת אל זולת התיקון ולהיותם נוטים אליו מזולתו והוא היותו קל יותר מן הרמיזה על מי שיחפוץ לחפץ חפצו ורצונו. וכבר נתקיים. כי אשר נגמר דעתו. אימתי יוכל מן השגת חפצו בדבר שהוא קל. לא יניחהו ויתפוש הדבר הקשה אבל ישה אל הדבר הקל. ולמען כי יהיה עם התקון מן החפץ מה שלא יהיה בזולתו בדבר שאינו לפנך ותחפוץ לשאול בעדו ולדעת איך הוא ולהודיע לאחרים ולהגיד בעבור הדבר אם הוא מצאוי ואם אפום ולמען כי הדבור יתכן שיתלה באשר לא יתכן בהרמזה אליו מן הקדמון והאפעים וכל שכן שהם זולת המורגשות. ולמען כי הדבור יהיה במשפט בדבר שאינו ידוע כמו העתים והמשפטים והפרקים שבין הדברים להפריד בין דבר ודבר ולמען כי הריבור ניתן כאילו תלוי ברבר. ישער קיומו ויראה וידרוש בעבורו לו היה מקים על אשר השעיר אי אישר להיות בשעור שני עם הקדמון ית״ש וכמו שעור ההרגשה וההשארה וזולתם וכל אלו הפנים לא יתקנו על ההרמזה והכתיבה תהיה ידיעת החפץ בה אחר התקון ונתנה להיות מקיצה הקנת התיקון יעי׳ כי היא תעמוד תחתיו אם יתקשה הריבור כלומר אם יהיה איש במקום רחוק ולא יוכל לדבר עמו יכתוב אליו כתב וידע חפצו ותהיה הכתיבה תחת הדבור וקבץ זה הכלל חלקים.

הא׳ מהם כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. והב׳ מהם כי יש שם אשר ימשכו אל עשייתו. והג׳ מהם כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקונים יותם. והד׳ מהם כי תלייתו כאשר יתלה בו יהיה בו ספור עושהו. והה׳ מהם כי המתמים לידיעת הנחפץ בדבור בתחלת התקון [158b] הוא הרמיזה. והו׳ מהם כי התקון עליו הוא יפה מן הרעת. והז׳ מהם כי החפץ יתבונן עמו. ואני אזכיר הראיות על תמימות כל אחד מאלה החלקים על דרך מקוצר אחר כן אשוב אל הדבור כאשר ילך אחריהם בעזרת האל.

הראיה על החלק הראשון על כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. הוא אשר יהיה בינינו למען כי הדבור מורגש בשמיעה יעי׳ נאוים ננון איני מן האזן. ואין פונה על בעל דעת כי הוא מרגיש הקול המוסגל הנופל כמדת התקון כי מי שנתחרש ממנו הוא מדבר. אבל נפל החלוף בקול הבא על דרך אם הוא הדבור. אם הדבור הוא דבר אחר יסמך עם הקול. ואם נתקיים כי הדבור הוא הקול הנחרש על אוזן כראיה כי לו היה זולתו היה יתכן שיתערה ויהיה רק ממנו. עם היותו אותיות כרותות הכריתה המוסגלה אשר הולך אחר התקון על מקצת הפאות וידע כי לא יתכן מציאותו על התנאי הזכור אלא ולא יעבור מהיותו דבור ועשהו מדבר ולא יעבור בלא פונה מלהיות הקול הוא הדבור ונתקיים כי אנחנו לא נבין מן השכל דבור יחליף מה שיקדם דברו. ואין לאחר שיאמר כי יתכן מציאת הדבור ערום ריק מן הקול אשר נתקיים בו הכריתה המסוגלה ולא יתכן עוד שיהיה תלוי כל א׳ מב׳ הדברים על האחר. לאשר יהיה בו מן השתות. אשר כבר נודע. והתנב אחר כן שיהיה הרבור הוא

¹) Hs. אל.

הקול. אם יפול על תנאיו וכבר הותמם על יכלתנו על הקול כאשר נתקיים בו יכלתנו על זולתו מן והמעשים התליתם בנו והוא יתמים מה שהקדמנו. ותם ככר נתקיימה יכלתנו על הגרמתו אשר הוא הכבדות. ולא יתכן שלא יהיה הוא יכול לנו למען כי היכול על ההגרמה יחייב שיהיה יכול על המגרים אותו ולכן נתחבר המעשה הנולד למעשה כמותחל בעמידתו על מקצת הפנים על חפץ העושה ולכן לא יתכן והעת עת שלום. והכלי מקוים [159a] נכון אין בו שתות שיתפרץ אחד ממנו אל זריקת האבן והחצי במקום וילך במקום אחר וזולת זה מאשר יראה עליו וזה ינלה ויברר כי הדבור הוא יכול לבעלי חיים המדברים.

הראיה על החלק הבי׳ כי יש שם מה שימשוך אל עשייתו. דע כי הראיה על זה החלק היא מה שנתקיים כי משפט הקולות והדבור כמשפט כלל המעשים אשר הותמם שיצטרכו בעלי הדעת עליהם בעת צרכם וישמרו נפשם עת הכורח והאונס ולא יבין בעל שכל פרק בין הדבור ובין הרחישות בתמימות תליית ההמשכות והחפצים על כולם. אבל כבר הותמם כי שלום ההמשכות אליו יותר מזולתו לאשר יהיה בו מן ההעלות אשר לא יקיץ זולתו הקצתו כדבר ההוא כאשר נקדם זכרו מקדם וגם הותמם מן היות עריבת הקול יעי׳ אידיוטיטא בקולות מה שלא יתכן כמוהו על ההרגשות וזולתם מאשר לא יכליל אותו ההרגשה למען כי העריבות והטעם על אשר יתמם הרגשתו והקול מורגש כאשר נקדם. ואשר יותמם עמו העריבות ההמשכות אל עשייתו אם יהיה יכול לנערב יעי׳ מואדיבנסנן יתחזקו. ונלוי העת כי שם משך וחפץ אל עשיית הקול ואין לנו צורך להאריך.

הראיה על החלק השלישי. והוא כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקון יותמם. דע כי הראיה יֵראה עליו הוא כי מי שידע אשר יתכן התליית יכולתנו בו על דרך הכלל וירצה להשיג חפצו כאשר יעשהו מזה על דרך מן האפנים וכבר חפצו עליו עד שיפילוהו על זה האופן. יצירת הקולות והרחישות וזולתם בזה כשוה. ולו היה מתקן תקון זולתו כי אם ירחישה רחישה מסגלה חפצו בזה שיביא אליו מקצת הכלים או להרחיק כלי ממנו היה יתכן להיות חפצו בזה השעור מן המעשה. ומשפט הקול אם לא יוסיף על הרחישה בזה לא יחסיר ממנה ונתקיים היות התקון בו אשר יתקן איש בינו ובין חביריו על שידע כי החפץ.

שאלה. אם יאמר למה פנו אל הקול בבאור החפצים אם יהיה [159b] משפט זולתו משפטו. התשובה יֵאמר לו כי כבר נתקדמה התשובה על זו השאלה על בי׳ פנים אין מעי׳ לשנות אותה פעם שנית.

שאלה. אם יאמר כי הקול לו היה אצלכם על איזה אופן ימצא. יודע ויתבונן בו החפץ, יהיה אשר אמרתם. אולי היה יתכן שלא ישחת מן פאה אחרת ומן דבריכם כי הוא לא יתבונן בו החפצים. אם ימצא על דרך יעי׳ שיהיה כרות באותיות ומחובר בחבור הראוי. ואם ישחת מזה התקון יהיה מציאתו באפן הנחפץ באפיסתו. וזה ינרש שיתקיים כי מה שידמה התקון המחכם המוסגל לא יתכן שיפול מזולת יודע חכם. כן קיום מה שהוא דומה לו לא יתכן מזולת יודע חכם ואתם לא תאמר. הקדמת ידיעה בתקון הלשון למען כי היתה תעשיר ממנה ולא הייתם תצטרכו אל התקון. ואמנם השאלה היתה התקן עוד איך נהית התקון הראש ולא נתשלשל זה שלשלת היה לא יעבור מן אחרית עד ששינ הלשון אל העקר יתעשר בו. ולא יצטרך אל תקון וזה יקיים דברי מי שאמר כי הלשונות כלם מדי׳ או עקרם כן היה.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

שישאל על [illegible] אשר [illegible] שתי [illegible] בכלל [illegible]. ויתקיים [illegible]
כי [illegible] אחד [illegible] אל [illegible]
[illegible] על [illegible] על [illegible]
[illegible] אחד שיתקיים [illegible] שיחלה בו. [illegible]
[illegible] אלה.

הדבור על [illegible] על [illegible] כי תלייה כאשר יחלה
כי [illegible] אשר יחלה בחליו לנפשו [illegible]
[illegible] על אשר [illegible] כאשר יחלה בו. ויתקיים
כי [illegible] שיבוא [illegible]. ואם יחלה לא [illegible]
אשר [illegible] ואם לא לא יהיה [illegible] לו [illegible] שלא יהיה
לו. [illegible]

שאלה. אם יאמר לנו אומר כי הדבור לא יחלה בחליו לנפשו עד שיבוא
על [illegible] קודם [illegible] לתליית

התשובה. יאמר לו כי כבר ידענו כי הדבור יבוא ולא יתקיים לו כלום דבר
מן המשפטים [illegible] לכל [illegible] שיבואו לו המשפטים
[illegible] אשר יבואו עליהם ולו יהיה יתקיים
זה [illegible] הלא תראה כי [illegible] או [illegible] אשר [illegible] לספק
כי [161a] יחלה כאשר יחלה בו לנפשם לא יתכן שיפרד מבואתם מן התלייה על
דרך. ואת [illegible] מה שאמרנו. כי אנחנו כבר ידענו קודם התליית [illegible]
ואמן בכל מי שישאל עליו זה השם הדרך כאשר ישוב אל החולה. וכאשר ישוב
אל כל מי שיתקיים התליית בו אחד אלמלא כי שם דבר נכלל בתליית במקצת
שנקרא שבם [illegible] מקצתם לא היה שיחלה בו [illegible] יותר [illegible] בתליית. ואין
בזה דרך [illegible] ישאר מה שיחלה לנפשו. וזה יקיים מה שהמצאנו. יגלה
לך זה כי מן [illegible]. [illegible] בו ישאר. ומן יתכן שיחולק הלשון
והעתק מן הקץ אל הקץ. ויהיה [illegible] אחד ונתקיים גם שיהיה הדבר הקראי אחד
בשתי הלשונות המתחלפות בעת האחד. וכל אלה לא יתקנו אם נאמר כי יחלה הדבור
בחליו לנפשו לספק כי [illegible] הדברים המתחלפים אם יחלו בחליהם לנפשם לא יתכן שיחלו
בדבור אחד מן דרך אחד ולכן תהיה תליית ידיעה בכלל והכלל לא מן הדרך אשר בו
הכלל והראיה על זה הרבה וזה השער המדה די. ואם נתקיים זה והיה לא יתכן
שיחייב לדבור התלייה אשר הרמזנו אליה דבר מן כלום הדברים להכללת תליית
הדבור בו על דרך שיכחש לו חייב התלייה ולו יעבוד משלא ישוב המשפט אל מסד
העשה לדבור מן ההוא הספק אל זה ואנחנו נדע מנפשנו המצאנו בצדיה כדבור על
גשם וגוף והלחם תפריד בין המצינו עם מי שהצדינו בו בדבור ואנו אליו ובין
המצינו עם [illegible] נדע כי אלמלא היהנו המצאים בצדיה בו היה המשפט בכל בשוה.
ואשר ישוב אל דבר אשר [illegible] מי שנגמר דעתי מנפשי מן גלוי הדברים ולכן
נתקיימו ההקשים ונהיה נבין שנתפרץ בצדיית באמרים ראמן כי הוא גוף מוטל.
ונאמרנו מים או חמור כי הוא גוף אחר רם ומדבר וזולת אלה מן השמות הנקבים
מינים [illegible] מסגלים [illegible] עומת מסגלות. ואין הכחדת מי שהכחיד החפץ שהוא
בצדייה והתפרצה [161 b] במניעה בזה לספק כי התלינו הדבור בספורי העשות. ולו
היה כאשר שיתקיים לנו זה הספור מבלי דבר תוה ישלם החפץ. ואין הכחדת מי

שהכחיד סיפור החופץ במניעה עוד גם הוא כזה למען כי דכרנו על הרת הגמן והמקיים מן קיום ספור החופץ אל מוריד. ואפי׳ שיש באלה מי שלא יכחיד הדרך אשר הרמזנו אליו על כל פנים. אבל נתדמה עליו בזולתו מן ספורי העושה והוא לא יסנע כן הנגישה לתליית הדבור במקצת סיפורי העושה ואע״פ שאם נתקיים באשר הקדמנו כי לא יעבור מן מניעה למען התלייה הזכורה ולא יתכן שיהיה כלום דבר לאשר בארנו מקדם. ולא יתכן שישוב אל זולת העושה הדבור לאשר נרע כי אם הוא כן לא יתכן ממנו שנחרש הדבור ואפי׳ אם יתקיים לו המשפטים המוסגלים בזולתינו ולא יהיה תלוי למציאתו בנו וחרושו מלפנינו לאשר הקדמנו ולא למען היותנו מחדשים על כמו זה ולא יעבור מלהיות המניעה בו ספור שלנו ואין מע׳ שיקשה עלינו על המלות כאמרנו כי הספור שלנו ימנע למען כי החפץ ידוע בזו המלה. ואם יתקיים בחלק שהחלקנו אין לנו צרך עתה להזכירו למען שלא יתרחב עתה הדבר בו כי הספור אינו ספור היודע ולא היכול ולא זולתם מן הספורים השבים אל עושה הדבור זולת ספור החפץ יחייב שישוב זה המשפט אליו וקצר בו מלחקור זה למען כי החפץ היה כי הדבור כבר יתלה בזולתו בספור לעושהו ויתכן היכול עליו שימצאהו מתוקן ומחוכם כאשר נקדם ויתלה בעת מציאתו במקצת הדברים ויהיה שם שלו או הגרת בעבורו וזולתו ונבאר בזה הכלל הדבור בזה החלק.

והראיה על החלק ההי׳ והוא כי המקיים לידיעת הנחפץ בדבור בתחלת התקונים היא ההרמזה ואשר נראה על החלק הזה הוא כי כבר ידענו קיום ידיעת מקצתינו חפצי מקצתנו וזה מאשר אין עלינו בו סוגה למען כי זה הדרך הוא מאשר נתקיים שיודע קיום למסופר בו ידיעת [162a] ודאי. ולכן ימצא מי אשר נגמר דעתו בו. ויפריד בין משפטו עמו ובין משפטו עם זולתו מן ספוריו. ואם יתכן שיודע היותו למקצת המספרים ודאי בבירור בו. יתכן שידע גם לזולתו. ולא נזכיר זה התקון כי יש לנו צרך אליו בדרך הראיה להראות בו על ספור זולתינו למען כי ידענו ודאי היותנו עליו. וידענו לזולתנו כן ודאי גם הוא. אבל זכרנו אותו למען כי ידיעתינו לנפשינו על כמו הספור הוא כמו עיקר לידיעתינו בספור זולתינו. ולו לא היה יתכן שנדע זה ממנו אנחנו על כמה וכמה לא היה יתכן שנדע אותו גם מזולתינו והידיעה בחפצים כבר יתקיים עם הגרמות מהם הרמיזה. וגם הוא מאשר נדע אותו כודאי. יע׳ כי ידע החפץ בהיות הרמיזה. ואם ירמיז המרמיז באיבריו או במקצם על דבר להודיע או על מקצת הפנים ודרך מוסגלה ידענו חפצו. אבל זה יהיה אחר תקון הלשון יהיה זה הדרך נכון כאשר היה מקודם התקון. וזה ישתמש בו העולם במקצת העתים ולמקצת החפצים והשמוש בזה השעור כבר יתיַפֶּה ויהיה רע ויתחייב הגנאי והשבח כאשר יהיה בדבור הגנאי והשבח למדבר בו יהיה על הרמיזה ואם הדבר כן לא ימנע שירמיז מי שנגמר דעתו אל מקצת הדברים ויסמוך עם בו מלה ודבור אשר יודע בה כי החפץ בסלה ההיא אל הדבר המורמז אליו וכל שכן אם יודע זה תשנה מעם שנית הרמיזה וישנה גם הדבור ממנו עד שידע בברור חפצו הסונה תמור עם זה על כל פנים. ויהיה המושך לו אל זה המעשה החפץ בתקונים על הדבור בעבור הפנים שנקדם זכרם מקדם. וזה מאשר לא יוכל האדם לדחות אותו. ולמען זה אמרנו כי ההתחלה בתקונים לא יתכן אלא עם הרמיזה למען כי זה הוא הדרך אל הידיעה יע׳ הרמיזה הוא דרך ידיעת החפץ כי אלמלא הוא לא היה יודע החפץ מן תחלה. וגם לא יתכן שיתחיל ייי יתיש בתקון ולא הקדים תקון זולתו. למען כי חפצו [162b]

עם עול המצוה יתקשה לדעת כי ודאי ועל כמו זה בטלנו דברי מי שיאמר לנו מה תגברו מן תמימות כי יתקן אינשינספונישי עמכם יתיש מותחל על דרך שיברא כלי ויפנה אותו כנגד המורמז אליו וימציא בשעתו דבור ויעשה בכם ידיעת ודאי והדעו חפצו בברור.

התשובה. יאמר לו כי חפצו יתיש הוא מאשר לא יתכן הידיעה בבירור. יע׳ כי לא יתכן לדעת חפצו ודאי. ועצמו יתיש יהיה ידוע בראיה. ולו היה יתכן זה היה יתעשר בדבור לבד מזולת שיברא הכלי הרמח בו יע׳ כי לו היה יתקן להודיע לנו חפצו בודאי לא היה יצטרך אל בריאת כלי ולא אל זולתו למען כי היה דאי שימציא הדבור ויודיע לנו חפצו ודאי ויתעשר מן הכלי. למען כי אנחנו הצרכנו אל הרמיזה בכלי ספינשיבישין מקצתינו על מקצתינו למען כי לא יתכן שנדע ודאי חפץ המדבר כדבור מן תחלה אלא על זה הדרך. ולכן כאשר התעשרנו מן הרמיזה אחר שנתקיים מן התקון טושינספוננן והוכן ידיעת החפץ עמו לא יתחזק אליה חפץ חפץ כי אין בה צורך ואם יהיה ד׳ יתיש יכול שיודיע לנו חפצו עם דבורו מה הצרך אל הרמיזה וזה דבר גלוי ומבואר.

ודע כי אשר יתקן זולתו על הלשון להודיע לו חפצו ואעים שלא יעבור מלהרמיז אל דבר אשר יתקיים אליו הרמיזה וחפץ במלה לא יחייב שיעמיד שמוש המלה אישמפונישושה עליו והתרתו באשר יהיה כי הקראוי בהיותו כמו זה התנאי למען כי הקורא לא יחפוץ הסגלת המלה בו בכל התקונים. והוא מאשר יתגלה בחפץ הקורא. ואם יאמר זה אדם לעוף מוסגל ונתקן זו המלה לו למען היותו בספור ידוע שבו יפרד מן הבהמה כבר יחייב להתיר זה השם בכל מי שנסגל בספור ההוא ואם לא תהיה הרמיזה אליו ויש לזה דומים הרבה ואין כמו זה המשמש בראובן ושמעון למען כי לא נתן זה השם לכל מי שיהיה בספור בני אדם כי אם הסגלה לעוף מוסגל מפני כי לא נתקן זה להועלה לכל בני אדם כי אינו שם [168a] כלל כי אם שם מוסגל. ולמען כי הוא ישיג בהסגלת הקרואי השנה שלמה וכן מה שיהיה להפך ממנו בהיותו שלם על הכלל יע׳ שיהיה שם כלל יכליל כל דבר ולא יצא ממנו כלום דבר כמו שני׳ כלום והוא יכליל לכל דבר שהוא ידוע ואשר אינו ידוע. ומי שינסה זה המין על אשר אמרנו יתאמת לו ויתקיים בנפשו והוא דאי בחזוק זה העקר.

הדבור בחלק הששי. אשר יהליף בכשרון התקון על הלשון לא יוכל שיחליף עם הוראתו כי יש שם דברים נתקיים בדיעה כשרונם ואין אנו צריכים בדעת כשרונם אל מקום אחר חוץ מן הדיעה לא מדברי נביאים ולא מזולתם. אבל יוכל להחליף בעת שיאמר כי לא נדע מדרך הדעת כשרון מעשה על כל צד ופנה ולא נדע מזה כלום אלא מדברי הנביאים אשר על ידיהם ומפיהם ידענו כל טוב וכל רע לא מדעתנו. והשחתת זה הדבר גלויה עד מאד. ולכן אין אנו צריכי׳ להרבות דברים כבטולן. אבל אנחנו נזכור מה אשר עמו יתגלה הדבר יותר ויבוא בכללו מה שיחזק הספקה ותבטל התשובה עליו כל תואנה. ודע כי אשר הוא מחובר בינה יקח לנפשו דת ודרך עם אולתו וכסילותו במה שיוליכו אותו אליו מן הדרכים הרעים והדתות שאינו יכול לומר בהם ולא לקבולם על נפשו והוא עם זה יחשוב בלבו שלום דעתו ולא שבושה וכי הוא ממי שיכשר ממנו שישא ויתן על דתו ויעמיד ראיה על דרכו ומה שראה לנפשו ואני אזכור לך מה שיבאר האמת באלו הדברים ואוריעך אחר כן מה שיבוא על דברי

שאמר בחלופם. ממה שילך אל בטול הדעת וביאת ההכחשות וההפסרות בדברי המחליף בעזרת שדי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל[1]) מעשה היה למי שידע נפשו בו חפץ, ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם תתפרץ שתאמר ואינו פוחד מן אחריתו לא בזה העת ולא בעת אחר. יש לו לעשות אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נפל במין מן המעשים חוץ מן מין אחר. ולא במקצת מין חוץ מן מקצת. ולכן יכשר ממנו להתהלך על הארץ ולעמוד ולשכת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר ולא מוסגלים בו ולא תחת ממשלתו שיקשה עליו וירע בעיניו הליכתינו ועמידתינו ושכינתינו בהם ויצטער מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שיגנו אותנו ויקללונו או ימנעונו מאלה המעשים וכיוצא בזה לקיחת העשב מן הארץ ולקיחת המים מן הנהר אשר אינם מוסגלים בזולתינו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עלינו פונה בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אבל הוא מכלל השוטים ושדעתם משובשת. וקיום זה אשר אמרנו בדיעות מקודם שנדע הבורא יתברך שמו. אבל כבר ידענו קיומו בלבד הכפרנים המכחשים לבורא העולם. ובלבד מי שיבטל הנבואה ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלופו שיהיה בטל. ודע כי אשר הוליך אנשים יחשבו כי הם עובדים לאלוה ולבורא אל המניעה מן המעשים אשר להם בהם חפץ אם לא יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם וידוע להם וטעו בדרך ההפרדה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו ויודו כי יכשר ממנו שנכניס הרוח אל אפינו ושנפקח את עינינו ונניף ידינו ורגלינו וכל איברינו מן הדעת ודברי אלו ואם אינם בגלוי, ובמשמעם חשובים כדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל אודות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון פקיחת עיניו ולא שיריח הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל בטעם ובמענה שוים ואשר יתחייב הם אלו בעבור דבריהם כן יתחייב על אלו. ויש במי שדבריהם [164a] בטלים כי הם חלוף האמת, מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשכים אשר לשתי הכתות האלו, ואם היה יתחייב עליו מן ההשחתות מה אשר חייב עליהם. ואני אוכור באלו הדרכים בלל מקוצר יכליל לך המצך בעזרת האלהים דע כי החפץ בנשיאה ונתינה כדבור גלוי האמת ובאורו. והאמת לא יודע למי שאין לו דעת יפריד בה בין טוב לרע ואמתת הדיעה היא חכמות יתקיימו בלב הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיוצא בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הדעת יפריד בה בין אלו הדברים איך יסור ממנו שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בנויים על אלו העקרים הלא הדבור לא יועיל עמו בלא ספקה ואתה תדע כי אנו נפריד בין הטוב והרע כוראי כהפרדתנו בין השחור והלבן במראית העין ואין עלינו בזה פונה ואם יאמר איש כי לא יפריד בין הראשון הלא חוב עליו שלא יפריד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החם והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים בלבו שיפריד בין זה ובין זה לא ימצא הפרדה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא מבי חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו חוב שיהיה משנע ואם יהיה מדבר שקר

והיה בו במול דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן בטול העקרים אשר הם ידועים בודאי וכזמן שיקבל לא יכשר הדבור עמו. ואם לא יקבל, אמרנו לו הגים(?) הדתות הרעות אשר הוליכו אותך אל זה. ואנחנו אם נגיח הדבור עמו נדע בודאי כי הוא מכזב בחלופו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר. וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מרבר כזב וזה דאי לנו בבטול דברי הטועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164 b] ממנו לעשות חפצינו כבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאסר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו ואין פרק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם בתחלה ומה שיש בו ברשות בוראו ותחת ממשלתו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו וזה הדרך כחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו יתיש ויאמר[1]) אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' לא היתה תכשר ממנו לקיחת העשב והדשא וכל שיוצא בהם מן הארץ. וזה דבר כטל כאשר בטלנו בו הדבר הראשון. ואתה תדע כי הדשאים והעשבים אינם מצטערים בלקיחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר החיות המותרות לאכילה. שאין לנו רשות לשחום אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים. היינו נאמר בכללה כי המתיר ברוך הוא ישלם להם כדי כאבם בעבור שיצא המעשה משיהיה חמס. הנא ברוך שמו אינו מצטער בלקיחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח ממומנם ולא אם נעזוב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה תועלה או ימנע כהם מנפשו רעה וצרה כבני אדם ואנחנו צריכין אליהם מצטערין בעזבם. ואיך נהיה חוטסים או צריכין אל רשות ממנו ית' וכ'. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית״ש ברעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מבני אדם מצטער בו. ולא משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים ברעתינו. ועוד ידענו כי אין פרק בדיעה בין הנפת האיברים ומשיכת הריח אל אפינו ואל הפה ובין לקיחת העשב מן הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחר אסור עד שתהיה[2]). ועל כן אמרנו מקורם כי זו הדרך [165 a] השנית והדרך הראשונית שוות. ודע כי זו הכת השנית תחזק דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ד' ית' שמו ברשותו תחת קניינו יותר מן היות הממון והנכסים וכל מה שלנו ברשותינו ובקניינינו בעבור כי הם תחת ממשלתו בבריאתו ובחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתנו לא מזו הדרך וכאשר לא יכשר ממנו קחת ממון אחרים שלא ברשותם. כן אין אנו רשאים לקחת קנין אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אפן כי נאמר להם מה הוא המצבם באמרכם ברשותו הוא. בדבורו. אם יאמרו הין. נאמ' להם כבר הלך בטול זה. ואם חפצכם בזכרון רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם טעותם בלא ספקה כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחד עלה לאסורו יע' תאסור אותו עלינו על כל אודות ולא הוא כן. אבל העלה שלה. נאסר עלינו היותו ברשות מי שיצטער בהוציאו ממנו. ולא היא היותו קניינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן וחנותו מותר לנו לשבת בהן ונעמד ונשכב אם יתיר לנו והתרתו לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

[1]) Gen. 1, 29. [2]) So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ישיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיוצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שנלבש אותם ונעשה חפצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסיף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו באמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל. ולו התיר אותו מתיר, לא היה מותר בהתרתו. ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכיי אלא] עלה לאסורו לו היו דבריך אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקום מהרשעים ולא יפול ממנו על כל אודות כאב, כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסורו קיים. ולו היה היות הדבר קנין, עלה לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא בזולתה וזה בטל.

הכת השלישית מאלו. הגלוי מהם [165 b] כי חילופם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסגל בשמות ד׳ יתעלה בלבד ופעם יאמרו מי שמלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה גדול. ופעם יאמר אשר יתחרל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה בדתו או כי המוב וההנאה בדת חלופו. ופעם יאמרו קציתם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהוגן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ ייי ית׳ חילופו וכיוצא כאלו הדברים. וזה כלו בטל. ואשר הקדמנו מי שיבין אותו ויעיין ברעתו כי לא ישאר לו עמו צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות גלויות. כבר נתקיים כאשר הקדמנו כי אין פרק בין הדיבור בלשון ובין נענוע האיברים כי כל אחד מאלו המעשים אם יפול דבר צורך על עשייתם או ינרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חמס או שקר וכזב או כפרעת וכיוצא בהם. וכבר נתקיים חווק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לריעו חפצו ומה שבלבו וכי זה בתקון שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויניף ידו אבל יוכל שיודיע חפצו בדיבור הפה יותר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקון הלשון טוב מזולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים בזמן החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה, לא היתה העלה מוסגלת בו. עלת היתה עוד קימת בההרמזה וזולתה והיתה משפט הכל אחד וזה ממה שהקדמנו כמולו. וכן א בו ע לי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת דבוריו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופתרון לזה הדבר, ויכשר שיאמר בחווקו, כי אם נתקיים כי למעשים עויבות היא [166 a] בחלופם. לא יוכל היכול שיצא מהם, אלא על אלו העזיבות. כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם. אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלופו. אשר הוא עזיבה לו. וזה המעשה אשר הוא עזיבה לשם, חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור. בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית׳, ובזה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם. ולא נתגלה לנו מדברי אלו. כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם, צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנה. אבל לא חייבו לקיחת הרשות אלא בתקונו בלבד לא בהמניעה ממנו. ויכשר שיחייב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הדבר ולא חלופו אשר הוא עזיבתו שאין

יכול שימצא עמו לעולם כי כל אחד מהם יכחיש חברו ויבטל אותו. וזה כשתאמר כי תיקון החי ממנו בנפשו ואיבריו ומנהג ברייתו יחייב נפילת המעשים ממנו בכל עת שהוא בשלום רעתו ובכל דרכיו ואין פרק בין מי שתספיק המעשה אל האבר או אל הלב. אבל תהיה העלה למניעתו ממנו היותו מתעסק בזולתו מן המעשים ולו היה יכול שיכליל הכל ויעשה אותם כיחד היה עושה ופעם תהיה העלה המנעת מן עשות הכל החלוף שבין המעשים אשר כל אחד מהם יכחיש חברו ואין יכול שימצא עמו. ופעם תהיה מה שישוב אל החפצים ואל הכלים הנעשים בהם עם זולת זה ממה שיכול שיהא עלה למניעה וזה אשר אמרנו ינרים לאיש בעת שאינו עושה שם ומתקן אותו לדבר שיהיה מתעסק כדבר אחר משאר המעשים וכאשר אינו רשאי לעשות השם בלא צווי כן אין רשאי לעשות הדבר האחר אשר התעסק בו אלא צווי ועל זה לא יצא מעשות מעשה אסור אם תקון השם ואם זולתו.

והידוע מדרך אלו האנשים ודתם כי הם יתירו הרבה מן המעשים בלא צווי וזה יבטל דבריהם. ועוד אמר [166b] כן אבו עלי לו היה רע ממנו תקון השם אלא בצווי. היה עוד רע ממנו ית' שמו בכלל כי כל דבר שהוא אסור לעלה חייב שיהיו כל העושים שוים בו וזה יתיב שלא יהיה מותר ולא כשר תקון השם לא ממנו אנחנו ולא ממנו ית' זכ'. ועוד אמר שלא יוכלו שיפרידו בינינו ובינו ישתבח באמרם כי השם יפול ממנו ברוך הוא בחלוף הפאה שיפול ממנו אנחנו. עליה מחמת כי החפץ בשם הכינה והביאור לאחרים וזה קיים בנו וכן ית'. ואני דכרתי לך חפץ זה האיש החכם מקצתו כדברי פיו ולשונו ומקצתו בדבור אחר והטעם אחר. וזה די לך כזה האופן.

הדבור כאופן השני והוא הכשרת עשות שמות לד' ית' שמו ודע כי הטענה שיוליכנו ויביאנו לעשות שם לזולתו הוא קיים בו ית' וישתבח. ולו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה קרוב. מחמת כי אינו נתגשא שמו נראה בעין ולא ידוע בשאר ההרגשות ולכן לא נוכל שנרמוז אליו באבר מאיברינו ואין לנו דרך להודיע לאחרים נפשו ואשורו אלא בדבור הלשון. ואמרם כי זה מליאת לב לפניו וחזוק מצח שהתחילו בעשייתו שמות לזולתו מחמת כי החפץ וההרהור שיוליכנו אל עשות כל השמות הוא אחד והוא הדמוי אל הבנת אלהינו חפצנו. וכבר בארנו מקודם הכשרת זה המעשה בכלל בעלי שמות בלא הרשאה ולא צווי וכאשר אין שם פרק בין השמות שמו יתברך ובין השמות לזולתו חוב שיהיה עשות הכל כשר. ועוד לומר כי אנו צריכים אל תקון השמות לו ישתבח יותר מזולתו בעבור כי אנו צריכים קיום הראיות עליו ואל ההזהרה מעזיבת העיון והחפוש והדרישה והחקירה על מציאתו ועל שאר אשריו ואל ההפרדה בין מעשיו ובין מעשה זולתו ועל זכירת משפטי מעשיו וזה כלו לא נופל עליו אלא כדבור הפה ובתקון הלשון או במה שהוא קיים ועומד אחרי הדבור מן הכתיבה והדבור הוא העקר. [167a].

שאלה. אם יאמר הודיעונו איך יעשה מכם שתודיעו חפצכם בעבורו יתברך בדבור הפה אם תאמר כי ההרמזה אליו בטלה והלא זה הדרך תתוץ ותפרוץ מה שקיסתם אותו מקודם מן היות ההרמזה היא העקר לדעת החפץ ברבור הפה ולולי ההרמזה לא היינו יכולים לדעת החפץ, ואשר יחליף עליכם. לו חפץ שיעשה זה ראיה אל בטול תנת השמות בו יתברך. עשה והיתה ראיה חזקה ואם יתקיים לו יניח הדבור עמכם בהכשרת תקון השמות או אסורו וידבר עמכם בבטולו מכל צד ופנה. ואתם תדעו כי לא יכשר שתאמר בעבורו דבר כי הוא אסור או מותר אלא והוא

על תמימות הדבר. בין שיתכן להיותם תחת היכולת יע׳ שיהיו יכולים. או לא יתכן שיהיו. וגם לו[1]) היה ישלם בזולת התקונים עם הרמזים והרוצה להם מה שישלם עמהם היה יתכן להתעשר מהם ולא היה יצטרכו בהם. ואע״פ שיהיה זה העושר פרק [158a] בינו ובין העושר המוקדם מפני כי זה היה כנמ׳ה מן דבר אל דבר אשר יעמוד תחתיו והמוקדם אינו כן.

שאלה אם יאמר ולמה פנה אל התקונים על הדבור ורושם מה שיעמוד תחת התקן. התשובה כי לו לא היה שם פרק בין ב׳ הדברים אבל היו שוים לא היה יהיה מענה לשאלה על זה הדרך למען כי השאלה היתה ההפך לו פנה אל זולת התיקון ולהיותם נוטים אליו מזולתו והוא היותו קל יותר מן הרמיזה על מי שיחפוץ לחפוץ חפצו ורצונו. וכבר נתקיים. כי אשר נגמר דעתו. אימתי יוכל מן השגת חפצו בדבר שהוא קל. לא יניחהו ויתפרש הדבר הקשה אבל יפנה אל הדבר הקל. ולמען כי יהיה עם התקן מן החפץ מה שלא יהיה בזולתו בדבר שאינו לפניך ותחפוץ לשאל בעדו ולדעת איך הוא ולהודיע לאחרים ולהגיד בעבור הדבר אם הוא מצאוי ואם אפום ולמען כי הדבור יתכן שיתלה באשר לא יתכן בהרמזות אליו מן הקדמון והאפסים וכל שכן שהם זולת המורגשות. ולמען כי הדבור יהיה במשפט בדבר שאינו ידוע כמו העתים והמשפטים והפרקים שבין הדברים להפריד בין דבר ודבר ולמען כי הדיבור ניתן כאילו תלוי בדבר. ישער קיומו ויראה וידרוש בעבורו לו היה מקיים על אשר השעיר אי איפשר להיות בשעור שני עם הקדמון ית״ש וכמו שעור ההרגשה וההשארה וזולתם וכל אלו הפנים לא יתקנו על ההרמזה והכתיבה תהיה ידיעת החפץ בה אחר התקון ותהגה להיות מקיצה הקנת התיקון יע׳ כי היא תעמוד תחתיו אם יתקשה הדיבור כלומר אם יהיה איש במקום רחוק ולא יוכל לדבר עמו יכתוב אליו כתב וידע חפצו ותהיה הכתיבה תחת הדבור וקבץ זה הכלל חלקים.

הא׳ מהם כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. והב׳ מהם כי יש שם אשר ימשכנו אל עשייתו. והג׳ מהם כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקונים יותמם. והד׳ מהם כי תלייתו באשר יתלה בו יהיה כן מפור עשהו. והה׳ מהם כי המתמים לידיעת הנחפץ בדבור בתחלת התקון [158b] הוא הרמיזות. והו׳ מהם כי התקון עליו הוא יפה מן הדעת. והז׳ מהם כי החפץ יתבונן עמו. ואני אזכיר הראיות על תמימות כל אחד מאלה החלקים על דרך מקוצר אחר כן אשוב אל הדבור כאשר ילך אחריהם בעזרת האל.

הראיה על החלק הראשון על כי אנחנו יוכלים על מין הדבור. הוא אשר יהיה בינינו למען כי הדבור מורגש בשמיעה יע׳ נאוימנגון איני מן האוזן. ואין פונה על כעל דעת כי הוא מרגיש הקול המוסגל הנופל כמדת התקון כי מי שנתחדש ממנו הוא מדבר. אבל נפל החלוף בקול הבא על דרך אם הוא הדבור. אם הדבור הוא דבר אחר יסמך עם הקול. ואם נתקיים כי הדבור הוא הקול הנחדש על אופן בראיה כי לו היה זולתו היה יתכן שיתערה ויהיה רק ממנו. עם היותו אותיות כרותות הכריתה המוסגלה אשר הולך אחר התקון על מקצת הפאות וידע כי לא יתכן מציאותו על התנאי הזכור אלא ולא יעבור מהיותו דבור ועשהו מדבר ולא יעבור בלא פונה מלהיות הקול הוא הדבור ונתקיים כי אנחנו לא נבין מן השכל דבור יחליף מה שיקדם דברו. ואין לאחר שיאמר כי יתכן מציאת הדבור ערום ריק מן הקול אשר נתקיים בו הכריתה המסוגלה ולא יתכן עד שיהיה תלוי כל א׳ מב׳ הדברים על האחר. לאשר יהיה בו מן השחות. אשר כבר נודע. והתוב אחר כן שיהיה הדבור הוא

---

1) Hs. אל.

הקול. אם יפול על תנאיו וכבר הותמם על יכלתו על הקול באשר נתקיים בו יכלתו על זולתו מן והמעשים התלייתם בנו והוא יתמים מה שהקדמנו. וגם כבר נתקיימה יכלתנו על הגרמתו אשר הוא הכבדות. ולא יתכן שלא יהיה הוא יכול לנו למען כי היכול על ההגרמה יחייב שיהיה יכול על המטיס אתו ולכן נתחבר המעשה הנולד למעשה כמותחל בעמידתו על מקצת הפנים על חפץ העושה ולכן לא יתכן והעת עת שלום. והכלי מקוים [159a] נכון אין בו שחות שיתפרץ אחד ממנו אל זריקת האבן והחצי במקום וילך במקום אחר וזולת זה מאשר יראה עליו וזה יגלה ויברר כי הדבור הוא יכול לבעלי חיים המדברים.

הראיה על החלק הבי כי יש שם מה שימשוך אל עשייתו. דע כי הראיה על זה החלק היא מה שנתקיים כי משפט הקולות והדבור כמשפט כלל המעשים אשר הותמם שיצטרכו בעלי הדעת עליהם בעת צרכם וישמרו נפשם עת הכורת והאונס ולא יכין בעל שכל פרק בין הדבור ובין הרחישות בתמימות תליית ההמשכות והחפצים על כולם. אבל כבר הותמם כי שלום ההמשכות אליו יותר מזולתו לאשר יהיה בו מן ההועלות אשר לא יקיץ זולתו הקצתו כדבר ההוא כאשר נקדם זכרו מקדם וגם הותמם מן היות עריבת הקול יעי אידיוטיםא בקולות מה שלא יתכן כמוהו על ההרגשות זולתם מאשר לא יכליל אותו ההרגשה למען כי העריכות והמעם על אשר יתמם הרגשתו והקול מורגש כאשר נקדם. ואשר יותמם עמו העריבות ההמשכות אל עשייתו אם יהיה יכול לנערב יעי מואידיכנסנתן יתחזק. ונלוי העת כי שם משך וחפץ אל עשיית הקול ואין לנו צורך להאריך.

הראיה על החלק השלישי. והוא כי נפילתו על הדרך אשר נפל עליו ונתקיים בתקון יותמם. דע כי הראיה יֵראה עליו הוא כי מי שידע אשר יתכן התליית יכולתנו בו על דרך הכלל וירצה להשיג חפצו כאשר יעשהו מזה על דרך מן האפנים וכבר חפצו עליו עד שיפילהו על זה האופן. יצירת הקולות והרחישות זולתם בזה בשוה. ולו היה מתקן חקון זולתו כי אם ירחישה רחישה מוסגלה חפצו בזה שיביא אליו מקצת הכלים או להרחיק כלי ממנו יהיה יתכן להיות חפצו בזה השעור מן המעשה. ומשפט הקול אם לא יוסיף על הרחישה בזה לא יחסיר ממנה ונתקיים היות התקון בו אשר יתקן איש בינו ובין חביריו על שיודע כי החפץ.

שאלה. אם יאמר למה פנו אל הקול בבאור החפצים אם יהיה [159b] משפט זולתו משפטו. התשובה יֵאמר לו כי כבר נתקדמה התשובה על זו השאלה על בי פנים אין מעי לשנות אותה פעם שנית.

שאלה. אם יאמר כי הקול לו היה אצלכם על איזה אופן ימצא. יודע ויתבונן בו החפץ, יהיה אשר אמרתם. אולי היה יתכן שלא ישחת מן פאה אחרת ומן דבריכם כי הוא לא יתבונן בו החפצים. אם ימצא על דרך יעי שיהיה כרות באותיות ומחובר בתבור הראוי. ואם ישחת מזה התקון יהיה מציאתו כאפן הנחפץ באפיסתו. וזה ינוש שיתקיים כי מה שידמה התקון המחכם המוסגל לא יתכן שיפול מזולת יודע חכם. כן קיום מה שהוא דומה לו לא יתכן מזולת יודע חכם ואתם לא תאמר. הקדמת ידיעה בתקון הלשון למען כי היתה העשיר ממנה ולא הייתם תצטרכו אל התקון. ואמנם השאלה היתה התקן עד איך נהיה התקון הראש ולא נתשלשל זה שלשלת היה לא יעבור מן אחרית עד שישיג הלשון אל העקר יתעשר בו. ולא יצטרך אל תקון וזה יקים דברי מי שאמר כי הלשונות כלם מרי או עקרם כן היה.

התשובה. יאמר לו כי אשר זכרת מן היות המעשה המתוקן המתוכם המוסגל יצטרך להיות עושהו ידע שיתכן ממנו עשייתו כן הוא נכון וטוב וכן ספור הלשון אצלנו אחר קום התקון יעי׳ אנפישישמתי אישינפוניש לא יתכן להיות כמו שנפל עליו התקון אם יסגל כדרך בקבוץ אותיות וחבור מוסגל ממי שלא נקדם לו הידיעה בלשון אשר תקנו ובנו עליו יעי׳ כי לא יתכן שיפול מאיש אשר לא ידע הלשון על זה הדרך ולכן לא יכשר עשיית הפיוט הטוב השלם על אלף בית או על שם עושהו בלשון הקדש ולא לדבר בלשון מעליא על דרך מקרה ממי שלא ידע תנאי הלשון ותקונו. ואין כן ספור ההתחלה בלשון למען כי היכול על הקול היודע החכם בתמימות מציאתו ממנו יכול שימציאו על גבול ימשוך אותו המושך אליו יעי׳ יוליכהו המוליך אליו בעת ואפי׳ אם לא יסגל המוליך במציאותו כן. אבל היה יתכן בחלופו. וירצה לשום המלה המוסגלה שם לנוף מוסגל או להגיד בעבורו [160a] שיחבר מלה עם מלה ויתכן למי שיחפוץ להודיעו בזה על אשר תקן ויהיה מחכם אחר כל זאת. וזה מעי׳ כי אם יחפוץ להיות בינו ובין חבירו להבין ממנו בעת שידבר עמו יתקן בתחלה בינו לבינו כי אומר לך כן וכן חפצו כן וכן ואם אומר לך כן חפצי כן וכן או אם ידבר עמו יבין חפצו ולא ישלם הרב ממנו אלא ממי שהודיעו ויורה היוצא ממנו זולת מחכם עם זה השיעור והתקון ואע״פ שיתכן להיות זה שאינו מתוכם מתוקן ומתוכם בלשון אנשים אחרים וזה אינו מתוכם אצל אלה למען כי לא השיגו בו חפץ ולא הבינו בו דבר כלום. ומעי׳ זה כמו כי בלשון יהיה בתקון. או יאמר איש אל חבירו אכול לחם ידע ויבין חפצו ממנו. ואם יאמר לו התפלל וצם עוד יבין מה יאמר לו. אבל אם יהפוך לו זה אל זה לא ידע מה יאמר והוא שיאמר לו אכל לחם ויחפוץ ממנו התפלל וצום. וכן להפך. וזה יבטל מה ששאל בעבורו. והדבור בהיות הלשונות כלם מדי׳ יתיש או עקרם היה כן תבוא התשובה עליו מאחר כן.

שאלה, אם יאמר כי יוחסת מחשבת האותיות על האופן אשר נפל עליו בעליית דעתו מזולת דעת ודאי אל זה הדבר יתקשה וימנע תרץ אם יהיה כי נקדמה ידיעה בו בתקון ואיך יהיה חבורם יעי׳ קיפוש נאיני איאפושוטימון.

התשובה. יאמר כי אשר טענת ואמרת מזה הקשין והמניעה אין לזו המענה מעי׳ כי אשר נגמר דעתו כבר יתכן שיעלה במחשבתו מה שלא יתלה ביכול שלו ולא יהיה בו חפצו ולא יהיה לו הועלה בו אם יעלה מחשבתו ברעתו בהשבת חפצין קל וחומר שיתקיים כמוהו ביכוליו אשר יהיו בהם וישלמו עמהם חפציו שכבר נמלאו המוליכים אליהם כאשר ביארנו מקדם והקרוב אם תהיה מסתפק יעי׳ אם יבוא עליו ספקות על עברת זה ויתכן שתשים משפט ההתחלה בתקון הלשון כמשפטה אחר שנתקיימה כי הוא רחוק ולא יתכן שיצייר מי שנגמר דעתו התקון המתוכם המוסגל אם יתרבה ויתרחב וישיב אל גבול צחות הלשון והחבור הידוע שיפול מן מתחיל בו כאשר יפול כמוהו [160b] ממי שנקדם עליו תקון קישיביבשיש על זה. ואנחנו נאמר כי לא יתכן זה על דרך מקרה ממי שאינו יודע בו עד שלא יתקשה ולא ימנע דבר מאשר נתקיים התקון עליו. ובארנו כי התקון והדבר המחכם יתקיים כאשר בנו עליו בעת עשיית התקון ונפילת כמוהו עם נשיאת התיקון הבנוי ינעש נפילת כמו הדבר המחכם המוסגל ממי יודע חכם וזה לא יתכן.

ראיה אחרת. והיא כי לו אמרנו כי ב׳ כתות מאשר נגמרו כי באת על כל אחת מהם על דרך שעור לשון תסגל כל אחת מהם לדבר בה. לא חיינו נעביד

שתפול על דרך המקרה כאשר יחקנו עליו שתי הכתות מכלל הפאות. ונתקיים היות כ׳ התקנים מחוברים אחר שנפל התקון ביניהם והיות החפץ בה אל הדברים הנקראים בשמות. וזה יבאר מניעת המקרה. יע׳ להיות זה על דרך מקרה על מנת כי התקן הנחכם הוא אחר שנתקיים וזה יבטל מה שנתלה בו. ויגש תקן נסילת התקונים על הדרך החפוץ אליו.

הדבור על החלק הד׳ הראיה על החלק הד׳ והוא כי תלייתו באשר יתלה בו יהיה בו ספור עשהו. דע כי הדבור אינו מאשר יתלה בזולתו לנפשו כמו היכולת והידיעה והיה יתעשר בעת מציאתו על אשר יגש תלייתו באשר יתלה בו. ונתקיים בו. כי הוא במינו במה שימצא תלוי וזולת תלוי. ואם יתלה לא יעבור מהיות בו דבר אשר הוא חייב התליא׳ ואם לא. לא יהיה בהיות התלייה לו ערוף ויתר משלא יהיה לו. וזה הדרך קיום המחיבות.

שאלה אם יאמר לסה אמרת כי הדבור לא יתלה בזלתו לנפשו עד שבנית על זה קיום מחייב לתלייה.

התשובה. יאמר לו כי כבר ירענו כי הדבור ימצא ולא יתקיים לו כלום דבר מן המשפטים זולת מציאתו לבד כמו דבור השווה והישן ויתכן שימצאו לו המשפטים הידועים למ׳ היותו צווי והגרה וזולתו מן הפנים אשר ימצא עליהם ולו יהיה יתקיים זה כן והוא תלוי למינו. הלא תראה כי הידיעה או עצור הלב אשר אינו בריעה למען כי [161a] יתלה באשר יתלו בו לנפשם לא יתכן שיפרד מציאתם מן התלייה על דרך. ואת ההפרדה תחייב מה שאמרנו. כי אנחנו כבר ידענו קיום התליית מלת שם האמן בכל מי שיפול עליו זה השם והדרך באשר ישוב אל המלה. וכאשר ישוב אל כל מי שנתקיים התלייתו בו אחד אלמלא כי שם דבר נסגל בהתלייה במקצת שנקרא שמם ראובן זולת מקצתם לא היה שיתלה בו ערוף ויתר מהם בהתלייה. ואין בזה דרך הידיעה והחפיצה ושאר מה שיתלה לנפשו. וזה יקיים מה שהפצנו. יגלה לך זה כי מן המלה יתחלף. והמענה המועיל בה ישאר. וכן יתכן שיתחלף הלשון ותעתק מן תקון אל תקון. ויהיה המע׳ אחד ונתקיים גם שיהיה הדבר הקראוי אחד בשתי הלשונות המתולפות בעת האחד. וכל אלה לא יתקנו אם נאמר כי יתלה הדיבור בזולתו למינו למען כי ב׳ הדברים המחלפים אם יתלו בזולתם לנפשם לא יתבן שיתלו בדבר אחר מן דרך אחר ולכן תהיה תליית הדיעה ביכול היכלת לא מן הדרך אשר בו היכולת והראיות על זה הרבה וזה השעור והמרה די. ואם נתקיים זה והיה לא יתכן שיחייב לדבור התלייה אשר הרמזנו אליה דבר מן כלום הדברים להבטלת תליית הדבר בו על דרך שיבוש לו חייב התלייה ולו יעבור משלא ישוב המשפט אל ספור העושה לדבור מן היותו חופץ אל זה ואנחנו נדע מנפשנו חפצנו בצדיה בדבור על גשם וגוף וזולתם ונפריד בין חפצינו עם מי שהצדינו בו בדבור ופנינו אליו ובין חפצינו עם זולתנו ונדע כי אלמלא היותנו חופצים בצדיה בו היה המשפט בכל בשוה. ואשר ישוב אל דבר אשר ימצאהו מי שנגמר דעתו מנפשו מן גלוי הדברים ולכן נתקיימו התקונים ונהיה נבין שנחפוץ בצדייה באומרים ראובן כי הוא גוף מוסגל. ובאמרנו סוס או חמור כי הוא גוף אחד וים ומדבר וזולת אלה מן השמות הנקובים מינים מעינים מוסגלים יע׳ עינות מוסגלות. ואין הכחדת מי שהכחיר החפץ שהוא בצדייה והחפיצה [161b] במניעה בזה לסען כי התלינו הדבור בספורי העושה. ולו היה כשר שיתקיים לנו זה הספור מבלי דבר היה ישלם החפץ. ואין הכחדת מי

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ישיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיוצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שנלבש אותם ונעשה חפצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסיף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו באמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל. ולו התיר אותו מתיר. לא היה מותר בהתרתו. ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכ״י אלא] עלה לאסורו לו היו דבריך אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקום מהרשעים ולא יפול ממנו על כל אודות כאב. כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסורו קיים. ולו היה היות הדבר קנין. עלת לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא במלחה וזה בטל.

הכת השלישית מאלו. הגלוי מהם [165 b] כי חילופם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסגל בשמות ד׳ יתעלה בלבד ופעם יאמרו מי שמלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה גדול. ופעם יאמר אשר יתחדל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה ברתו או כי הטוב וההנאה ברת חלופו. ופעם יאמרו קצתם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהוגן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ יי׳ ית׳ חילופו וכיוצא באלו הדברים. וזה כלו בטל. ואשר הקדמנו מי שיבין אותו ויעיין ברעתו כי לא ישאר לו עמי צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות גלויות. כבר נתקיים באשר הקדמנו כי אין פרק בין הדיבור בלשון ובין נעטע האיברים כי כל אחר מאלו המעשים אם יפול דבר צורך על עשייתם או יגרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חמס או שקר וכזב או כפרעות וכיוצא בהם. וכבר נתקיים חוזק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לריעו חפצו ומה שבלבו וכי זה בחקון שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויניף ידו אבל יוכל שיודיע חפצו בדיבור הפה יותר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקון הלשון טוב מזולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים בזמן החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה. לא היתה העלה מוסגלת בו. עלה היתה עוד קיימת בהרמזה וזולתה והיתה משפט הכל אחד וזה ממה שהקדמנו בטולו. וכן אבו עלי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת דבורו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופתרון לזה הדבר. ויכשר שיאמר בחוזקו. כי אם נתקיים כי למעשים עזיבות היא [166 a] בחלופם. לא יוכל היכול שיצא מהם. אלא על אלו העזיבות. כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם. אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלופו. אשר הוא עזיבה לו. וזה המעשה אשר הוא עזיבה לשם. חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור. בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית׳. ובזה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם. ולא נתגלה לנו מדברי אלו. כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם. צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנו. אבל לא חייבו לקיחת הרשות אלא בתקינו בלבד לא בהמניעה ממנו. ויכשר שיחייב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הדבר ולא חלופו אשר הוא עזיבתו שאין

עם עול המצוה יתקשה לדעת כי ודאי ועל כמו זה במלנו דברי מי שיאמר לנו מה תגברו מן התימות כי יתקן אינשינפונישי עמכם יתיש מותחל על דרך שיברא כלי ויסנה אותו כנגד המורמז אליו ויסציא בשעתו דבור ויעשה בכם ידיעת ודאי ותדעו חפצו בברור.

התשובה. יאמר לו כי חפצו יתיש הוא מאשר לא יתכן הידיעה בבירור. יעי׳ כי לא יתכן לדעת חפצו ודאי. ועצמו יתיש יהיה ידוע בראיה. ולו היה יתכן זה היה יתעשר בדבור לבד מזולת שיברא הכלי הרמה בו יעי׳ כי לו היה יתכן להודיע לנו חפצו בודאי לא היה יצטרך אל בריאת כלי ולא אל זולתו למען כי היה דאי שימציא הדבור ויודיע לנו חפצו ודאי ויתעשר מן הכלי. למען כי אנחנו הצרכנו אל הרמיזה בכלי ממינשיביבשין מקצתינו על מקצתינו למען כי לא יתכן שנדע ודאי חפץ המדבר בדבור מן תחלה אלא על זה הדרך. ולכן כאשר התעשרנו מן הרמיזה אחר שנתקיים מן התקן מושינימונגון והוכן ידיעת החפץ עמו לא יתחזק אליה חפץ תופץ כי אין בה צורך ואם יהיה ד׳ יתיש יכול שיודיע לנו חפצו עם דבורו מה הצרך אל הרמיזה וזה דבר גלוי ומבואר.

ודע כי אשר יתקן זולתו על הלשון להודיע לו חפצו ואעים שלא יעבור מלהרמיז אל דבר אשר יתקיים אליו הרמיזה וחפץ במלה לא יחייב שיעמיד שמוש המלה אישמפונישושה עליו והתרתו באשר יהיה כי הקראוי בהיותו כמו זה התנאי למען כי הקורא לא יחסרץ הסגלת המלה בו בכל התקונים. והוא מאשר יתגלה בחפץ הקורא. ואם יאמר זה אדם לגוף מוסגל ונתקן זו המלה לו למען היותו במסגר ידוע שבו יפרד מן הבהמה כבר יחייב להתיר זה השם בכל מי שנסגל במסור ההוא ואם לא תהיה הרמיזה אליו ויש לזה דומים הרבה ואין כמו זה המשפט בראובן ושמעון למען כי לא נתן זה השם לכל מי שיהיה במסור בני אדם כי אם הסגלה לגוף מוסגל מפני כי לא נתקן זה להועלה לכל בני אדם כי אינו שם [163a] כלל כי אם שם מוסגל. ולמען כי הוא ישיג בהסגלת הקרואי השנה שלמה וכן מה שיהיה להפך ממנו בהיותו שלם על הכלל יעי׳ שיהיה שם כלל יכליל כל דבר ולא יצא ממנו כלום דבר כמו שני׳ כלום והוא יכליל לכל דבר שהוא ידוע ואשר אינו ידוע. ומי שינסת זה המין על אשר אמרנו יתאמת לו ויתקיים בנפשו והוא דאי בחזוק זה העקר.

הדבור בחלק הששי. אשר יחליף בכשרון התקן על הלשון לא יוכל שיחליף עם הוראתו כי יש שם דברים נתקיים בדיעה כשרונם ואין אנו צריכים בדעת כשרונם אל מקום אחר חוץ מן הדיעה לא מדברי נביאים ולא מזולתם. אבל יוכל להחליף בעת שיאמר כי לא נדע מדרך הדעת כשרון מעשה על כל צד ופנה ולא נדע מזה כלום אלא מדברי הנביאים אשר על ידיהם ומפיהם ידענו כל טוב וכל רע לא מדעתנו. והשחתת זה הדבר גלויה עד מאד. ולכן אין אנו צריכי׳ להרבות דברים בבטולן. אבל אנחנו נזכור מה אשר עמו יתגלה הדבר יותר ויבוא בכללו מה שיחזק הספקה ותבטל התשובה עליו כל תואנה. ודע כי אשר הוא מתובר בינה יקח לנפשו דת ודרך עם אולתו וכסילותו במה שיוליכו אותו אליו מן הדרכים הרעים והדתות שאינו יכול לומר בהם ולא לקבולם על נפשו והוא עם זה יחשוב בלבו שלום רעתו ולא שבושה וכי הוא ממי שיכשר ממנו שישא ויתן על דתו ויעמיד ראיה על דרכו ומה שראה לנפשו ואני אזכור לך מה שיבאר האמת באלו הדברים ואודיעך אחר כן מה שיבוא על דברי

שאמר בחלופם. ממה שיליך אל בטול הדעת וביאת ההכחשות וההפסדות בדברי
המחליף בעזרת שדי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל[1]) מעשה היה למי שירע נפשו
בו חפץ, ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם
תחפוץ שתאמר ואינו סוחר מן אחריתו לא בזה העת ולא בעת אחר. יש לו לעשות
אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נסגל במין
מן המעשים חוץ מן מין אחר. ולא במקצת מין חוץ מן מקצת. ולכן יכשר ממנו
להתהלך על הארץ ולעמוד ולשבת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר
ולא מוסגלים בו ולא תחת ממשלתו שיקשה עליו וירע בעיניו הליכתינו ועמידתינו
ושכינתינו בהם ויצטער מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שיגנו אותנו ויקללונו או
ימנעונו מאלה המעשים וכיוצא בזה לקיחת העשב מן הארץ ולקיחת המים מן הנהר
אשר אינם מוסגלים בזולתינו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עליו פונה
בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אבל הוא מכלל השוטים ושדעתם
משובשת. וקיום זה אשר אמרנו בדיעות מקודם שנדע הבורא יתברך שמו. אבל כבר
ידענו קיומו כלבד הכפרנים המכחשים לבורא העולם. וכלבד מי שיבטל הנבואה
ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר
יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלופו שיהיה בטל. ודע כי אשר הוליך אנשים יחשבו
כי הם עובדים לאלוה ולבורא אל המניעה מן המעשים אשר להם בהם חפץ אם לא
יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם
וידוע להם וטעו בדרך ההפרדה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו
ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו ויודו כי יכשר ממנו שנכנים הרוח
אל אפינו ושנפקח את עינינו ונניף ידינו ורגלינו וכל איברינו מן הדעת ודברי אלו
ואם אינם בגלוי, ובמשמעם חשובים כדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל
אודות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון פקיחת עיניו ולא
שירית הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל בטעם וכמענה שוים ואשר יתחייב הם
אלו בעבור דבריהם כן יחוייב על אלו. ויש כמי שרכריהם [164a] בטלים כי הם
חלוף האמת, מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשבים אשר לשתי הכתות
האלו, ואם היה יחוייב עליו מן ההשחתות מה אשר חוייב עליהם. ואני אומר באלו
הדרכים כלל מקוצר יכליל לך חפצך בעזרת האלהים דע כי החפץ בנשיאה ונתינה
כדבור גלוי האמת ובאורו. והאמת לא יודע למי שאין לו דעת יפריד בה בין טוב
לרע ואמתת הדיעה היא חכמות יתקיימו בלב הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים
להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיוצא
בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הדעת יפריד בה בין אלו הדברים איך יסור ממנו
שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בנויים על אלו העקרים הלא הדבור לא
יועיל עמו בלא ספקה ואתה תדע כי אנו נפריד בין הטוב והרע בודאי כהפרדתנו בין
השחור והלבן בםראית העין ואין עלינו בזה טונה ואם יאמר איש כי לא יפריד בין
הראשון הלא חוב עליו שלא יפריד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו
יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק
בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החום והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים
בלבו שיפריד בין זה ובין זה לא ימצא הפרדה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא
מבי חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו חוב שיהיה משוגע ואם יהיה מדבר שקר

והיה בו במול דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף
בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן במול
העקרים אשר הם ידועים בודאי ובזמן שיקבל לא יכשר הדבור עמו. ואם לא יקבל,
אמרנו לו הנים(?) הדתות הרעות אשר הוליכו אותך אל זה. ואנחנו אם נניח הדבור
עמו נדע בודאי כי הוא מכזב בחלופו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר.
וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מדבר כזב וזה דאי לנו בבמול דברי המועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164b] ממנו לעשות
חפצינו בבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש
מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאסר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו
ואין פרק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם בתחלה ומה שיש
בו ברשות בוראו ותחת ממשלתו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו
וזה הדרך בחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו ית״ש ויאמר[1]) אלהים הנה נתתי
לכם את כל עשב זורע זרע וגו׳ לא היתה תכשר ממנו לקיחת העשב והדשא וכל
שיוצא בהם מן הארץ. וזה דבר בטל כאשר כמלנו כו הדבר הראשון. ואתה תדע
כי הדשאים והעשבים אינם מצטערים בלקיחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא
נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר החיות המותרות לאכילה. שאין לנו רשות לשחוט
אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים. היינו נאמר בכללה כי
המתיר ברוך הוא ישלם להם כדי כאבם בעבור שיצא המעשה משיהיה חמס. הוא
ברוך שמו אינו מצטער בלקיחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח ממומנם ולא אם
נעזוב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה תועלה או ימנע בהם מנפשו רעה וצרה כבני
אדם ואנחנו צריכין אליהם מצטערין בעזבם. ואיך נהיה חוססים או צריכין אל רשות
ממנו ית׳ וכ׳. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית״ש
בדעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מבני אדם מצטער בו. ולא
משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת
יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים
אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים בדעתינו. ועוד ידענו כי אין פרק
בדיעה בין הנפת האיברים ומשיכת הריח אל אפינו ואל הפה ובין לקיחת העשב מן
הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחד אסור עד שתהיה[2]). ועל כן אמרנו מקודם
כי זו הדרך [165a] השנית והדרך הראשונית שוות. ודע כי זו הכת השנית תחזק
דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ר׳ ית׳ שמו ברשותו תחת קניינו יותר
מן היות הממון והנכסים וכל מה שלנו ברשותינו ובקניינינו בעבור כי הם תחת
ממשלתו בבריאתו וכחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתנו לא מזו הדרך וכאשר
לא יכשר ממנו קחת ממון אחרים שלא ברשותם. כן אין אנו רשאים לקחת קנין
אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אמן כי נאמר להם מה הוא חפצכם באמרכם ברשותו
הוא. בדבורו. אם יאמרו הין, נאמ׳ להם כבר הלך בטול זה. ואם חפצכם בזכרון
רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם מעותם בלא ספקה
כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחד עלה לאמרו יע׳ תאסור אותו עלינו על כל
אנדות ולא הוא כן. אבל העלה שלה. נאסר עלינו היותו ברשות מי שיצטער בהוציאו
ממנו. ולא היא היותו קניינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן וחנותו מותר לנו
לשבת בהן ונעמוד ונשכב אם יתיר לנו והתרתו לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

[1]) Gen. 1, 29. [2]) So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

[illegible]

[illegible] [166a] [illegible]
אלא על אלו הקרבות כי הוא אם לא יעשה השם [illegible] לבטל השם אך [illegible]
אלא בעבור כי התעסק בעשית [illegible]. אשר הוא קרבה לו [illegible] המעשה אשר הוא
קרבה לשם. [illegible]
[illegible] ולא יתקן שם. ולא נתגלה לי [illegible] לבטל
השם. צריך אל [illegible] אבל לא [illegible] אלא [illegible]
בלבד לא בהמניעה [illegible]
[illegible] שיאמר כי העושה יוכל שלא יעשה הדבר ולא [illegible] אשר הוא [illegible] שאין

לעשותו [157a] אם לא ישנו בחוזק ההמשכות אל גבול הכרח שלא יעשהו לאשר
נכנס בו מן חדמיון והספקות. והוא כמבעיר הקוצים וישרף איש ונתדמה משפטו אם
נקיש אותו ברוצח בשגגה אם במיטב שדהו[1]. ואין הנה מקומו לבארו אבל הנה
בעבור הדמיון תם יצא מהיות מצוה לעשותו לשלום המשך והחפץ אליו אל גבול אשר
לא יותמם ממנו שלא יעשהו בהיות שם שלום. יע׳ אם אין שם מניעה. והדעת
והתורה בזה הכל שוים. כי כאשר יתחייב הקווי שהוא כמרוסה על מקצת הפנים
באשר ישוב אל חלוף הדעת יע׳ על דברי הדעת כן יחייב עשיית כדברי התורה.
והעת באשר יגוש המורה והאונס אל עשייתו לדבר אשר הוא כדברי התורה הם כדברי
הדעת. וכמו כי יחייב לבעל השכל להפריד הסימנים שהם כראיות הדעת יע׳ איאורמש
טונאיקמדון של דעת מאשר אין כסימן יע׳ מאשר אינו בראיה אמתי נתדמה
העת ונהייתה הספקה כן יחייב בסימנים העומדים על התורה יע׳ כדברי התורה שהם
רובים ואין אחד מהם יתר ועדוף מן האחר וגם כן כי כאשר ראוי לבעל הדעת שיפנה
וישה בהלוליו של דעת של אשר יתרבו עליו הסימנים יע׳ איאורמיש. או יתקיים
היות מקצתם חזק מן מקצתם כן יפנה עליו בהלך התורה. וכמו שאמרנו עתה כן
יחייב בשמוש ההקש ובקשת העלות לנטות ולפנות אל אשר הוא חזק יותר משתי
העלות המועילות מהם. ואם יהיו שוים ב׳ העלות ונתגשאה עֳפָנות אחת מן האחרת
יע׳ כי אין על אחת מהן יתרון אבל הן שוות יחד בלי תוספה על האחרת תהיה
האחת אי זה משתיהן תלך על העקרים והיא מרמה עליהם יותר ומן הובה[2] אליהם מן
האחרת יגוש להשען עליה חוץ מזולתה. וכל מה שזכרנו יתחלף צורתו בגלוי ובנסתר
יע׳ בדבר אשר הוא גלוי וכאשר הוא נסתר ונפלא ובחוזק ובחלישות יע׳ כדבר שהוא
חזק. ובאשר אינו חזק. וברוב ובמעט יע׳ באשר הוא רב ובאשר אינו רב. במדת
אשר יהיה עמו מן הפנים [157b]. והעתים והגופות והמספרים שהם שוים אל שני
הדברים בדבר ההוא יהיה גדול יותר במספר ומספרו ומגיענו יתקשה כי הוא מטע
וזכרתי זה הקצב והשיעור על דרך מקוצר להיות הקדמה לאשר בו אחריו ואם יתפרש
אותו הקורא זה הספר יקל בעיניו הלך הבינה וההקש ולהשיב הפרוחים אל העקרים
של דעת ושל משמע יחד. וראיתי בחפץ שאתקן זה ולחבר אותו בדבר התקונים והתנאים
יען כי משיביזממא קימשינפוניממא של דעת ושל תורה ואשר ביניהם מן
הפרק מן הדרך אשר יצטרך אליו למען שיותקן על זה תשובת מה ששאל ממנו.

פרק בזכר כלל מן דרכי התיקונים של דעת ואשר ישנו בהם. דע כי החפץ
בזה הספר ישלם בביאור דרך תקון תנאי התורה לבד ואשר יחייב עם זה ואשר לא
יחייב. אבל כי כאשר יהיה הדבר בנוי על ב׳ החלקים יחד יע׳ של דעת ושל משמע
יהיה גלוי יותר וברור. פניתי אל זה הדרך. ולמען כי זה הפרק בין ב׳ הדברים ישלם
בזכר מה שיסגל כל אחד מהם. ואפילו אם יקרה להיות שוים בדרך מן הפנים.
וכבר נתקדם כי החפץ בתקוני תנאי הדבור יבינו השומעים יותר לחפצים ולכן לו[3]
היה יספיק ד׳ ית״ש את העולם על חי מדבר אחד לא היה שם מה שימשוך אל
התיקונים יע׳ כי לו ברא ד׳ ית״ש בעולם אדם אחד ואין עמו שני לא היה יצטרך
לתקן שיביביזממא לדבר למען שיבינו דבריו כי אין שם זולתו. וכן לו הנהיג את
עולמו ית״ש וברא אנשים הרבה חיים שידעו קצתם חפץ מקצתם מבלי דיבור או
זולתו אלא היה יעשה בלבם דיעה שידעו ודאי בבירור חפציהם היו יתעשתו עד מן
התיקונים ולא היו יצטרכו בהם. ואלה ב׳ הפנים זכורים על דרך שעוד לגלות ולברר

[1]) Ex. 22,4. [2]) so, auch cod. Warn. 25. [3]) Hs. אל.

בנפשו מתאמת לא בטל[1]) ואלא מה היא התשובה. יאמר לו כי זו השאלה אין בו רוחה למי שיחפוץ יפסיד תקון השמות לבורא יתברך מחמת כי הוא דבר ביש ורע אבל אם יהיה ממנו רשות או צווי בעבור כי נאמר לו הודיענו מה עשה עמנו אלהינו הצונו לעשות מעשה יכשר שיַעשה ואנו יכולים לעשות אותו או צונו לעשות מה שלא יֵעשה והוא בנפשו בטל. ואם תאמר כי הצווי והרשות עמדו בעשיית הבטל אשר[2]) לו עשה. ולא תבוא לנו ממנו הועלה. היה שחות רבדך גלוי אין בו פונה. ואם תאמר כי הצווי והרשות יתקיימו במעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים על עשייתו. אמרנו לך ואיך נוכל לו שם יתברך נהגה בו ונעיר לנפשנו ולאחרים עם היות ההרמזה אליו ישתבח אינה מתאמתת ובאי זה תשובה תשיב ותהיה טובה אנו רוצים בה בעבור שנגצל משאלתך. ואם תאמר אני לא שאלתי אתכם זו השאלה **אלא** שאכפל אמרכם כי ההרמזה היא המכשרת לתקן הלשון ולקחם ההועלה בו וכאשר הוא כן אין לכם שתעשו זה עקר לבטל שאלתי. יאמר לו כבר בארנו מקרם אמתת זה העקר והעמדנו הראיה אליו ואין אנו צריכים אל שנון[3]) הדבר בו ועל קיומו וכוונו אשר בא אחריו. ואם תאמר [167b] אני אשאל אתכם זו השאלה על קיום העקרים אשר לכם בתקון הלשון וזולתו באי זו תשובה תשיבני על זה הדרך. נאמר לך כאשר נתקיים כי אנשי הלשון כבר עשו שמות לו בעבור הסגלתו באשורים ומשפטים ולא הפרידו מקצת אשר הוא כן ממקצת אחר וידענו בראיה קיומו יתברך וכי לו אשורים קיימים כמו לזולתו קראנו אותו בשמות אשר הם לזולתו מחמת שהוא משתתף עמם באשוריהם ולו היה אסור עלינו עשות זה עם עסירת ההועלה בו כי הוא בזולת היה גם כן אסור כמותו בזולתו. וכבר ידענו חלוף זה והוא יבטל השאלה. ואם אמר אני אעתיק השאלה אל המקום אשר עשיתם אותו עקר ואומר כי ההרמזה נתכונה אל ראובן מחמת שהוא גוף והאשורים אשר לו לא תתאמת ההרמזה אליה כי אינה גוף ועם זה איך תוכלו לעשותם לה שמות ואיך נוכל שנועיל לזולתנו ידיעתם בדבור חוץ מן ההרמזה אליהם וכל שאלה תבוא על העקר בביאתה עם הענף איך תכשר ההסכמה על אותו העקר התשובה לו כי העקר בשמות שיעשו לכל דבר שהוא ידוע ואלו הדברים הידועים יחלקו חלק תתאמת ההרמזה אליו בוראי והם הגופות. וחלק אחר לא תתאמת ההרמזה אליו באמת אבל על דרך עובר והם האפעים שיחולו בגופות והם מתחלק׳ על ב׳ חלקים. יש מהם מורגש. אם ביד ואם בעין ואם באזן ואם בפה ואם באף ויש מהם שאינו מורגש. והמורגש בכל אחת מן ההרגשות גלוי יותר משאינו מורגש. ואחריו שנודע זה אשר אמרנו עשו אנשי הלשון שאינו כלום ואינו ידוע בודאי כמו הידוע והפילו עליו שמות אחרי שידעו תלות השמות בדברים הידועים ועשו זה על דרך עובר והוצרכו אליו בעבור כי ידעו הפרקים בין מין ומין ובין כל אחד ואחד מן המין באשור לזה אינו לזה וחפצו שיודיעו לזולתם מה שידעו ולא היו יכולין למצוא [168a] חפצם אלא בזה הדרך והיא שידברו באשורים כמו דבורם באשר הם אשורים להם. הלא תראה כי אשר יראה מיני צביעות יפריד במראית העין בין מין ומין. וכן הוא יפריד בין שתתאמת ממנו המעשים ובין אשר אינו כן ובעבור זה עשה זה ההפרדה וזה הפרק כמו דבר ותמן לו שם ותקים בנפשו כי הוא כמו דבר תתאמת ההרמזה אליו וזה יוכיח ההצלה מדברי השואל.

---

[1]) ואם לא. [2]) לא .Hs. [3]) ללתתגיה.

ועוד אמרו מקצת החכמים כי תקון השם לבורא יתברך לו היה אסור עלינו
לא היה כשר ממנו ית׳ שיודיענו לו שם כי הדרך בשני המקומות אחד וכאשר הוא
כשר ממנו ישתבח כך הוא כשר ממנו אנחנו ואין שם פרק. ואם יאמר השואל על
זה הדבור כי האלוה יתברך ידע הדרך הטובה אשר בה תועלה לנו יותר ממנו לכן
הוא כשר ממנו ואם היה אסור עלינו. יאמר לו לא היה המעשה לא יכשילנו לדרך
אחת והיא התועלה היה דברך קיים מזה האופן. וכי ידענו כי המעשה יכשר לעלות
הרבה ואופנים רבים נבטל דבורך. ועוד יאמר לך מה הוא חפצך בזכירת התועלה היא
התועלה של עולם הבא. או התועלה של עולם הזה. ואם תאמר הראשון נאמר לך על
המעשה יכשר לדברים הרבה זולת זה. ואם תאמר השני נאמר לך והלא כבר בארנו כי
יש לנו חפץ גדול בתקון השמות לכל הנקראים בשמות וזה יוכיח כי אין לך שתמנענו
מזו הדרך עם הודאתך כי המעשה יכשר לחפצי העולם הזה וצרכיו. ואם ישוב השואל
הדבור בתועלה וישוב אל זכירת ההשתחות יהיה אשר נזכיר אחר זה מבטל דבריו.
ודע כי כל אשר יאמר כי עשות שם לד׳ ית״ש ויבוא ממנו היותו דומה לזולתו לא
יוכל שיאמר בהכשרתו בצוויו משום כי הדמיון קיים עם הצווי שהוא בלא צווי ואינו
רשאי לעשות זו הדרך ראיה בזו השאלה. ואם יאמר אני אמנע קריאתו בשם על כל
אודות ופנים בעבור העלה אשר אמרתם והוא היותו דומה לזולתו. יאמר לו הדברים
יהיו דומים [168b] זה לזה כשהיו שוים באשר ישוב אל נפשם לא כדבר חוץ ממנו
כמו בגופות אשר לכל אחד מהם משוש כמו של אחר כמו השחרות אשר כלו מין
אחר וכמו הלבנות וכיוצא בהם. ויהיו מתחלפים כשיפרדו באשור נפשם ואם יהיו
מתחברים באשור אחר. ועל זה נאמר כי השחרות והלבנות הם נמצאים והמציאה בהם
מין אחד. ועם זה הם מתחלפים במיניהם. ונאמר כי מקצת השחרות מצואי. ומקצתו
אינו מצואי. ומין הכל אחד. וכן שאר המינין וכן נאמר כי ראובן ושמעון יודעים
ויכולים וחפצים התחברו יחד בשם אחד ואם תהיה דעת האחד מהם לא ממין דעת
השני מחמת שהוא יודע דבר, והאחר ידע דבר אחר. וכן זה יכול על דבר וזה יכול
על זולתו. וכמותם זה יחפוץ דבר וחברו יחפוץ דבר אחר. וכן התאוה. וכל עת שישתנה
הידוע הדעת התלויה בו אינה ממין הדעת התלויה בחברו וכמו אלו המינין הרבה וזה
יוכיח כי החלוף והדמות אינם עומדים על השמות ודע כי כבר נתקיים כי כל ידוע
לא יצא משיהיה מוסגל באשור יפריד בינו ובין זולתו וזה האשור אינו הווה לו לעלה
יוצאה ממנו ולזה כי הוא כן לנפשו. וזה המשפט קיים בכל דבר שהוא ממין
אחר ובדברים המתחלפים אין פרק בין היות החלוף שביניהם יחייב הכחשת
האחד לחבירו ובין שלא יחייב כן ותקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלת שי שהוא
בלשון הקדש כלום ודבר משום שהוא ידוע ולא הפרידו בזו המלה בין מין ומין ולא
בין מקצת המין ומקצת אחר. ולזה נתחייבה ההפרדה בין אמירתנו גוף ושחרות ולבנות
ובין אמירתנו כלום כי מלת גלם וגוף בתקון תוכיח מין מוסגל. ובין מלת שחרות.
ואמירתנו כלום אינו כן. ולא הועיל אלו התועלות ועל זה יתחייב שיהיה הגוף אשר
לו משוש ויתפוש בה היותו כן לנפשו. ואין הכלום כלום לנפשו. ועל זה כאשר
נתקיים לנו כי יש לעולם בורא וידענו אותו משום שהוא ידוע בנפשו קראנו אותו
שי כלום ולא יביא אותנו זה שנאמר כי יש לו מין ולא נאמר כי הוא [169a] דומה
לזולתו כשלא הכריחה אותנו קריאתנו לשחרות כלום שנאמר שהוא ממין הגופות ואם
היה הגוף כלום אבל אמרנו כי היות זה ממין זה או בחילוף מינו עומד על ראיה

מכותך אם הכוח כי הוא מכוכב כאשר כי הוא מוש ואם לא מבטל. וזה זכות כי
השם אינו מועיל לאשר מבטל ולא ראוה עליו ולא נודה מרסים לו יתברך בהלות
בתקון שם לו ועל זה אמרנו למי שיאמר כי הבורא ית' נקי כי יש פרק בין אמירתו
לו ישתבח שר בלהם ובין אמירתו לו נקי, בעבור כי נקי בעקר הלשון לא נעשה לכל
שהוא יודע ולא עומד בנפשו אך הוא צריך אל מקום אבל נעשה לכל מה שיש לו
אורך וחוב ועסק בלהם נעשה לכל מה שהוא יודע. ועוד יתחייב עליהם שלא יכשר
מכמו בתוך הוא יקרא לנפשו בלהם ולא יודע ולא נכר ולא בכל שם שיורה העולת
אלו השמות בלשונם בעבור שאם יעשה בן יהיה מרסה נפשו בהלות בתכליו עם עשותו
דרך מן הרעה תכלית כי אין לו דמה אבל דברי הנביאים גם זכותו כי אין לו דמה
ויבוא מה שמשמש כאשר תראה אבל הדמה ההכחשה תבוא בראיות מתקיימות. בדרך
הרעות ודרך התורה מכמות שקראנו יתב' לנפשו כאשר זכינו תחייב דמיונו לשאר
הדעות משום כי התחבר עמה בשמות וזה יכחיש אשר נתקיים בדעה מהיותו אין לו
דמות. והוא יתברך בכל בבקשות הרבה מדברי הנביאים, שהוא שם דמה לו בדברי
המבאר ובשהוא במשמע. ואמר [1])אין כמוך באלהים יי וכו'. ובניעתו יתברך מהיותו
בדמות אלהים אחרים שיש בשות הלהם תחייב כי אינו דמה למה אשר הוא במינם
מן המעשה הלהם תחייב כי אינו דמה אבל כבר אמר [1])יי אין כמוך. ואמר [2])ואל מי
תדמיון אל. [3])ואל מי תדמיוני ואשוה. ואין תמצינו באמת אין ילקח מאלו הבקשות
ראיות ועל אי זה דרך תכלית תודיע כי אין דמות לבורא ית. אבל זכרנו אותה כי הוא
תחייב ביאת ההכחשה בראיות שבדברי הנביאים אם יהיה הדבר כאשר אמרנו וזה הכלל
יפול אשר נסמכו עליו. ואם יאמר כי זה הדבר מכם יחייב עליכם שיאמר בכל דבר
התחבר בדבר [169b] אחר באפן שלו ובעבירות עשו אנשי הלשון השם שיהיה שמו
כשמו ואין זה מדבריהם. יאמר לו אם יהיה תמצא בה חוב אשר אמרת תמצאנו בחוב
חודש השמש לטעות בעת שימצא או בחוב הבחרת הדבר בעת מציאת תלופי
שמכמנו יבטל אותו דיבחרו אנחנו נמנע ממנו. ואם יהיה תמצא בחוב הוא אשר
ישוב אל המין עושה השם אשר הביא בעשיית השם. הוא כאמרינו כי בעבור המחדש
הלשון כאשר יקרא שם מקצת המין הפלוני שחרות שיראה אותו שהוא על התאר
המסגל כבר המין שילך זה השם אל כל שהוא במינו ובמראהו יפול עליו ועל זה
אין בדברינו הכחשה ולא נתיצה. ואם תאמר והלא כבר יהיה הנקרא בשם מחמת
שהוא מאושר באושר בעינו יפול עליו שני שמות ולא תזכיר אותו אלא באחד מהם
תוך מהשם האחר וזה יבטל מאמרכם בחוב הליכת השם וקיומו בכל מקום כי אם
יהיה זה החוב אשר אמרתם אמת למה הלך האחד משני השמות תפול על הדבר תוך
מחבירו וזה כמו קריאתכם למי שנגמריה דעתו בעל שכל ולא תחשיבו לאדם שיאמר
כמו זה יתברך בבורא ואם הייתם אומרים כאשרו כי הוא יודע וכל שהוא בזה המין.
יאמר לו כבר הקדמנו כי השם אשר יתקיים להעלה מסגלה חוב שיהא קיים בכל
מקום שתהא אותה ההעלה מתקיימת ואם יהיה השם נעשה לא לאותה ההעלה על
כל אחרת ופנים. אבל לאותה על אפן ועל דרך ואין קיומו חוב בכל מקום. ואתה
יודע כי האדם והבהמות והעופות נבראים מן העפר וכשנאמר באדם [4])וייצר יי אלהים
את האדם עפר מן האדמה ונאמר בבהמות ובעופות [5])וייצר יי אלהים כל חית השדה
ואת כל עוף השמים ונקרא שם אדם אדם ולא נקרא שם זולתו אדם וביוצא בו. וכן
המנהג ביודע ובעל שכל תקנו אותו למי שידע על דרך ועל אפן ועל זה נפל יודע

[1]) I Chr. 17, 20. [2]) Jes. 40, 18. [3]) Jes. 40, 25. [4]) Gen. 2, 7. [5]) Gen. 2, 19.

על כל בעל דעה חוץ מבעל שכל. ועל זו הדרך נאמר כי לבעל השכל מאשור
היודע אין חקר ולא יקרא שמו איש שכל בעבורה ולא יקרא שמה היא שכלות בפי
כל שהוא מבין וידע מה [170a] יאמר. ואין אתה חושש לדבר מקצת החשוכים
מעמי הארץ שיאמר כי שבעל שכל לא יגבר שכלו לעולם מחמת שהוא בכל יום
ויום יוסיף דעות לנפשו מדעת האומנות וכל שיוצא בה ויחשוב כי כל אלו הדעות מן
השכל וזה יבאר לך במול השאלה.

חדברי אשר יאמר כי אסור עשות שם לדבר מיאת שהוא מוחד
משיהא שיחות בדין דבריו בטלים. בעבור כי חוב על אשר ישען על זה שלא
יעשה שום דבר מצרכיו וחפציו מחמת שאינו מאמין על זו הדרך שיהא שחות
בדין. ואם יקבל זה על נפשו יהיה אשר זכרנו מקדם מן הראיות על התר כל
מה שלנו בו חפץ ואין בו דרך רעה ולא עלה תאסור אותו עלינו יבטל דבריו. ואם
יאמר כי היות המעשה שחות עלה לאסורו והוא מזו הדרך כמו החמס והכזב וכאשר
אין אנו רשאים לעשות כל מה שנעביר היותו שחות בדין. נאמר לו היות המעשה
חמס נוכל שנדע אותו מלבנו ומדעתנו וכן היותו כזב וכל שיוצא בהם והיותו שחות
בדין אינו כן אבל לא נדע אותו אלא מדברי הנביאים וזה יוכיח הפרק ביניהם. ואם
יאמר מן מנהגכם שהאסרו כי העברות עלת האסור כמו הרעת בודאי לעלת האסור כי
הכל יחייב עלינו שנמנע מן המעשה ועל זה נאמר לכם כי אתם ואם לא תדעו היות
המעשה שחות הוא העלה להיותו אסור. וזה יחייב עליכם שלא תעשו אותו אלא על
מנת בטול זה העברה. נאמר לו כל מי שנגמרה דעתו ידע בודאי כי כל מה שלו בו
חפץ ואינו יודע בו קיום עלה לאסורו ולא יפחד בעשותו צער לא מוקדם ולא מאוחר
כבר יכשר ממנו עשותו ואנחנו כבר בארנו כי אין דרך מן הדעה תוכיח כי המעשה
הפלוני שחות בדין. וזה יחייב כי מותר לנו לעשותו אם ינצל מהיותו רע לעלה אחרת.
וכל מי שידע אלהיו יתברך וחכמתו וכי כאשר יעשה איש מצוה מובא באסור ובהתר
חוב שיצליח לו בתוכו בציווי ויודיעו כל מה שהשחית אותו בעשיית רצונו וחפצו
ויקים לו דרך על כל אלה הדברים ולא יעזוב [170b] לה מצוה תואנה ולא עלה
הוא ידע בלא ספקה כי לו היה המעשה הפלוני שחות היה יעמיד לו ראיה על זה
וכל עת שלא יקים לו ראיה על היות שחות ידע כי הוא מותר. ודע כי זאת השאלה
לא יוכל ישאל אותה מי שיאמר בהתר דבר מן הדעה. ועוד נאמר כי נתקיים כי כל
מעשה שהוא אסור לעלה חוב שיהא מותר בכל זמן שאין קיימה בו על התנאים
המבוארים מקודם וזה יחייב כי כאשר נדע אם מן הדעת אם מדברי הנביאים כי אין
שחות שם בתקון השמות כי מותר לנו וטוב ממנו תקונם ואלו האנשים ימנעו מזה
כאשר יוכיח משמע דבריהם. ואם יראו אותנו כי הם יעשו העלה היותו שחות. וכבר
נתקיים לנו כי כל המעשים אינם מותרים לעלת עשה. ואינם אסורים לעלת לא תעשה.
היו אלו המעשים תקון לשון או זולתו ועל זה לא יצאו דברי האומר כי תקון הלשון
לא יכשר אלא בהתר על ידי הנביאים משני חלקים האחד מהם כי יאמר כי זה ההתר
הוא המקיים הכשרתו והוא עלת ההכשרה וזה בטל מעשות לדברים אין אנו צריכים
השעה שנזכור אותם. והשני כי יאמר כי ההתר הוא ראיה על כשרותו ואנחנו כבר
בטלנו זה בארנו מקודם בדברים אין שם פנים לשנותם. ואשר אמרו כי ההצלחה
וההעלה בחלופו ועשו זה עלה לאסורו הוא בטל בגלל שקיום ההצלחה וההונאה
בדבר אינו עלה לאסור דבר אחר מחמת שנתקיים לנו כי המעשה יכשר לעלות הרכה
ראשר יהיה אסור כן לא יבוא מזה הדבר יותר ממה שיהיה כל מעשה יש בו הצלחה

והנאה כעשות רצון אלהינו חוב ותקון הלשון יכשר ואין בו הצלחה לחפצי העולם הזה וצרכינו ואינו חוב ולא אסור ולא נתקיים בו עלה לאסורו. ואין זה הדבור אלא בדברי מי שיאמר אסורה עלי האכילה והשתייה והמקח והמתן אסורים נמי אבל שיהיה הכנסת הרוח אל הפה מחמת כי הצלחתי והנאתי לתוב ולהקריב ובטול זה הדבור גלוי. ועוד יתחייב עליהם דבורם זה שיהיה שלום הנשיון והשבת הסקרון אם קיום התנאים המחייבים להם אסור [171a] מחמת ששם הצלחה בזולתם ואין להם רוחה אם יסמכו על החיוב שבהם חוץ מן המקום האחר בגלל כי אם יעבירו אסור המעשה שנשתלמו תנאי הכשרתו מחמת שזולתו הצלחה כדין חוב עליהם שיעבירו אסורו המעשה ששלמו תנאי חיובו לזה הדרך וכל מי שלו בינה ידע כי הפרק שביניהם בה חיוב לא יועיל כלום הנה וזה די לו. ואשר אמרו כי העושה השם בלא התר אינו מאמין משיהיה עושה המעשה לא במקומו הוא דבור רך חלש עד למאד ואיך יהיה זה ואנחנו ביארנו כי בתקון הלשון וחבור המלות חפצים הרבה אבל ההנאה שבהם תוסיף על זולתם וזה יוכיח כי אם יתחייב מה אשר אמרו בתקון הלשון בקל וחמר שיהיה חוב בזולתו. ואם יקבלו הכל על נפשם יהיה אשר זכרנו יבטל אותו. ועוד יתחייב על זה האומר שלא יאמין עם מציאת ההתר משיהיה העמיד הדבר לא במקומו יעשה אותו כראוי מחמת כי מי שיאמר כי הוא אויל במעשים המותרים מן הרעת ולא ידע טוב ולא כשר מקל וחמר שיהיה משפטו כמעשים המותרים מדברי הנביאים ואיך יהיה מה שהוא כמותו ידע בוראו אם יהיה מדבר אמת על נפשו ואיך יוכל שידע חכמת בוראו. ועוד חוב עליהם שלא יחכו מאלהיהם התרה לתקן השמות בעת שיהיו צריכים אליהם מחמת כי אינם מאמינים שיהיו עושים הדבר לא במקומו ולא כמשפטו. ועוד חוב עליהם שלא יעבירו ביאת התר כי אינם מאמינים שיהיו בזו העברה עושים הדבר לא כראוי ואין להם שיאמרו אל זה הדבר כי הספקות אינה מעשה יאמר בעבורו כי הוא טוב או רע כי הוא ואם אינה מעשה ולא מעני על רת אנשים מן החכמים הוא כמו מעשה ולכן יאמר חוב על האיש שישאר תחת הספקות בכל מה שאין עליו ראיה לא על קיומו ולא על בטולו המאשרים והאשורים והמשפטים. ועוד יאמר כי הספקות אסורה בכל עת שתהא הרעה חובה וזה יבאר לך מה שסמכו עליו בזה האופן. ואשר דברו כי אינו מאמין [171b] שיהא חפץ ייי ית׳ זולתו הוא מושחת בדברים קרובים מאשר הקדמנו והוא כאשר יחפוץ יתברך דבר חוב שיהא זולתו אסור. הלא תראה כי הוא ישתבח לא יחפוץ ממנו עשיית המבוקר אבל יחפוץ ממנו עשות המעשים שיש לנו עליהם שכר אם יהיה המעשה חוב ואם יהיה נדבה חוץ מן המבקרות ועם זה אינם רעים ממנו ולא אסורים עלינו. ולא יהיו המעשים אשר לנו בהם חפץ גדול פחותים מן המבקרות. וכאשר היותו יתברך חפץ לזולת המובקרות לא יאסור עלינו עשיית המבקרות כמותו נמי לא יחייב עלינו חפצו בזולת תקון הלשון שנאסור אותו עלינו. ואם יאמרו לא יכשר ממנו עשות מה שלא יחפוץ אותו יתברך ממנו. יאמר להם כי משמע נסמכתם עליו תחלה יחליף אשר אמרתם בזה המקום. ועליו באה התשובה ואם היה אשר זכרתם הנה מושחת בעבור כי כבר נתקיים הכשרת לקיחתנו המובקר והנאתינו בו עם היותו אינו נחפץ הימנו מחמת שבחירתו לא תועיל ואין בה טעם וזה בעבור שידיעתנו בהנאה לנו בו ואין שם צער ולא מכאוב על זולתנו בו ואין אפן להיותו רע ממנו ולא אסור עלינו תוכיח כי יש לנו לעשותו אם יחפוץ אותו ממנו חופץ ואם לא

יחפוץ. ואם יאמר כי כמול בחירתו יתע' והיתו אינו חופץ טכם הוא עלה לאסורו עליכם ובכל עת שיתירו אותו לכם במאמר יהיה זה ראיה על היותו חופץ לו. יאמר לו כבר הקרמנו בבטול כמו זה הרבור מה אשר הוא דאי. ולו היה חוב עלינו לדעת חפצו יתע' בכשרון המעשה לא היה שם פנים להסגלת חפצו יתברך חוץ מדרישת חפץ זולתו. ואם יאמר יש לחפצו מן המשפט מה שאינו לחפץ זולתו מחמת שהוא חכם ועל זה יתחייב עלינו אשר אמרתם. יאמר לו זכירתך חכמתו ישתבח בזה המקום אין לה פנים ולא טעם ואתה תדע כשרון מעשים מלבך כי משום דברך ומשמעו יחייב זה ומי שלא ידע הדברים שהם ידועים מן הדעת לא ידע הדברים אשר הם עומדים על הראיות ועם זה איך תתקיים הדעה בחכמתו. ועוד [172 a] יאמר לו אם יהיה חפצך בזכירת ההכרה כי חפצו ית' ראיה על כשרון המעשה וסגלה כי אינו אסור יתחייב מזה כי כשרונו נתקיים לזולת חפצו והוא אשר נאמר כי הוא אמת וכי המעשה יהיה מוסגל במה אשר יחייב הטבתו וכאשר ידע החכם אותו כן ויהיה שם מה שיוליך אותו אל היותו חפץ לו יתאמת ממנו שיחפוץ אותו ויבחר בו. ואם יהיה חפצך בזכירת החכמה כי הוא תחייב הטבתו ותקיימו כבר ביארנו מקדם בטולו אבל אילולי נאמר כי הוא כחילוף דבריך היה כש' בעבור כי בעל החכמה לא יחפוץ מה שלא ידע כי הוא טוב וכשר ובחירתו למעשה חוב שתתאחר על דעתו בהכשרתו ולא יתכן זה אלא כאשר אמרנו כי בתחלה יהיה טוב לעלה אם מוקדמת על בחירתו לו אם יכשר שתהא מוקדמת. וכבר נתקיים כי כל נמר דעה יידע הַכשרתו מה שתתקיים בו התנאים אשר הקרמנו זכרה במקומות ואם לא יעלה על לבו חפץ חופץ לו על כל אודות אבל המתחיל בחיפוש לבו לבעבור שירע אותו יתברך ידע הכשרת זה החפוש וזה הדרישה אבל חובה על התנאים שלה ומי אשר זה אשורו לא נתקדמה לו רעת בוראו יתע' ולא דעת חפץ אלוהו. בעבור כי לו היה זה ידוע לו לא היה צריך אל חפוש ודרישה וחקירה. וכן כל מה שהוא חוץ מן החפוש והדרישי ממה שיצטרך אליו כי הוא יכשר ממנו ויתחייב מקדם שידע חפצו ישתבח וכבר נתקיים כי המינים והכפרנים בלבם כי יש שם בורא חכם כי הוא חופץ מהם כלום מכל מיני המעשים והדרך בכל מתקרבת ולכן הרבות המשלים תגלה הרבור ותבאר אותו וזה הכלל יגלה לך חלישות אלו הדרכים שישענו אלו עליהם ולהוכיח בטולם וכל מה שיזכרו אותו ממה שהוא דומה להם תהיה התשובה עליו קלה בעיניך אם תבין את העקרים שזכרנו ותשמור התשובות אשר שכרנו בהם דבריהם. ודע כי הדעת יכול שתגמר ותתחייב החקירה והדרישה והפלפול [172 b] ואם אין שם תקון על שפם ולשון. ואם יאמר לנו אתם תאמרו כי הפלפול והדרישה בלב לא יתקיים חיובם אלא עם הרעיון העולה על הלב המקיץ על מה שיפחידנו ומן עזיבתם ויתקיים לנו בעבורו סברת הצער והכאב ואם תאמרו כי זה הרעיון יכול שתהא כתיבה יאמר לכם כבר נתקיים במאמריכם כי הכתיבה תתאחר על תקון הלשון וכאשר אין הגה לשון מדובר בו לא יתכן שנדע בה כתיבה המתאחרת עליו כלום ובזה הרעיון לא ישאר לה מצוה עלה ולא תואנה בחיוב החקירה והחפוש. יאמר לו כי כל מי שיאמר רעיון כי הוא קשרון הלב לא תבוא עליו השאלה הזאת מחמת כי יכשר שיפרד מעזיבת החפוש ויסבור הצער בעזבו אותו וידע חיובו ולא תשאר לו תואנה. ואם אין שם לשון ושפה ומי שיאמר כי זה הרעיון לא יהיה אלא דבור יש לו לומר בתשובת השאלה הזאת כי אין אנו צריכין אל תקון שפה מחמת כי הרעיון תתחייב מציאותו

שאמר בחלוסם. ממה שילך אל בטול הדעת וביאת ההכחשות וההפסדות כרברי המחליף בעורת שדי ברוך הוא. כבר נתקיים כי כל[1]) מעשה היה למי שידע נפשו בו חפץ. ואין מעשייתו עליו צער ולא מכאוב לא בעולם הזה ולא לעולם הבא. ואם תחפרץ שתאמר ואינו סוחר מן אחריתו לא כזה העת ולא בעת אחר. יש לו לעשות אותו ואין לאדם רשות שימנע [163b] אותו ממנו. וזה אשר אמרנו אינו נמנל במין מן המעשים חוץ מן מין אחר. ולא במקצת מין חוץ מן מקצת. ולכן יכשר ממנו להתהלך על הארץ ולעמור ולשבת בכל מקום ובכל דרך אינם תחת רשות אדם אחר ולא מוסגלים בו ולא תחת ממשלתו שיקשה עליו וירע בעיניו הליכתינו ועמידתינו ושכינתינו בהם ויצטער מזה ועל כן אין לו ולא לזולתו שיננו אותנו ויקללונו או ימנעונו מאלה המעשים וכיוצא בזה לקיחת העשב מן הארץ ולקיחת המים מן הנהר אשר אינם מוסגלים בזולתינו וכמו אלו המינין הרבה ומי שיאמר כי יש עליו פונה בזה הוא כמי שיאמר כי אין לו דעת הבריות אבל הוא מכלל השוטים ושדעתם משובשת. וקיום זה אשר אמרנו בדיעות מקודם שנדע הבורא יתברך שמו. אבל כבר ידענו קיומו בלבד הכפרנים המכחשים לבורא העולם. ובלבד מי שיבטל הנבואה ואם אמר כי יש אלוה ויאמר כי לא יכשר לעולם שיבוא נביא אל בני אדם. וכאשר יהיה אשר דברנו אמת חוב בחלופו שיהיה בטל. ודע כי אשר הוליך אנשים יחשבו כי הם עובדים לאלוה ולבורא אל המגיעה מן המעשים אשר להם בהם חפץ אם לא יתיר להם נביא שיעשו ההקשה אשר הקישו זה על דבר הוא קיים בין בני אדם וידוע להם וטעו בדרך ההפרדה בין המצואי בינינו ובין הדברים התלויים באלהינו ברוך הוא כאשר נבאר לך. ועם זה אלה יאמרו ויודו כי יכשר ממנו שנכניס הרוח אל אפינו ושנפקח את עינינו ונניף ידינו ורגלינו וכל איברינו מן הדעת ודברי אלו ואם אינם בגלוי. ובמשמעם חשובים כדברי מי שיאמר כי לא ידע מלבו דבר על כל אורות ופנים לא מעט ולא הרבה אבל לא ידע אפילו בכשרון פקיחת עיניו ולא שיריח הרוח אלא מדברי הנביאים דברי הכל בטעם ובמענה שוים ואשר יתחייב הם אלו בעבור דבריהם כן יתחייב על אלו. ויש במי שדבריהם [164a] בטלים כי הם חלוף האמת. מי שלא ראה לנפשו שיאמר באלו הדרכים החשכים אשר לשתי הכתות האלו. ואם היה יתחייב עליו מן ההשחתות מה אשר תחייב עליהם. ואני אזכור באלו הדרכים כלל מקוצר יכליל לך חפצך בעזרת האלהים דע כי החפץ בנשיאה ונתינה בדבור גלוי האמת ובאורו. והאמת לא ידע למי שאין לו דעת יפריד בה בין טוב לרע ואמתת הדיעה היא חכמות יתקיימו בלב הם העקרים לזולתם אשר הם ענפים להם וזה כגון ידיעתנו הפרק בין עושה הטוב עושה הרע והאמת והשקר וכל שיוצא בהם ועל זה מי שיאמר כי אלה הדעת יפריד בה בין אלו הדברים איך יסור ממנו שנדבר עמו ונשא ונתן בענפים אשר הם בנויים על אלו העקרים הלא הדבור לא יועיל עמו בלא ספקה ואתה תדע כי אנו נפריד בין הטוב והרע בודאי כהפרדתנו בין השחור והלבן במראית העין ואין עלינו בזה פנה ואם יאמר איש כי לא יפריד בין הראשון הלא חוב עליו שלא יפריד בין השני ועל כן אמרנו למי שיאמר כי אינו יודע לא טוב ולא רע אלא מדברי הנביאים חוב עליך שתאמר כי אינך יודע הפרק בין מיני הצביעות ומיני מטעמים ובין החום והקור אלא מדברי הנביאים. ומי שישים בלבו שיפריד בין זה ובין זה לא ימצא הפרדה ואם יקבל הכל על נפשו לא יצא מבי חלקים. אם יהיה מדבר אמת על נפשו חוב שיהיה משוגע ואם יהיה מדבר שקר

והיה בו במול דבריו אשר אמר כי לא ידע דבר מן נפשו. ועל כן נאמר למי שיחליף בענפים אשר הם אמת קבל על נפשך מה שיתחייב עליך שתקבל אותו מן במול העקרים אשר הם ידועים בודאי ובזמן שיקבל לא יכשר הדבור עמו. ואם לא יקבל, אמרנו לו הגים(?) הרחות הרעות אשר הוליכו אותך אל זה. ואנחנו אם נניח הדבור עמו נדע בודאי כי הוא מכזב בחלופו בעקרים וגם הוא ידע מנפשו כי הוא משקר. וידע גם אנחנו יודעים כי הוא מדבר כזב וזה ראי לנו בבטול דברי הטועים.

הכת האחרת זו תאמר כי כבר ידענו שאינו כשר [164b] ממנו לעשות חפצינו כבית ראובן ובכל קנינו ובכל מה שהוא ברשותו ולא נאכל מאכלו ולא נלבש מלבושו אלא בהתרתו והרשאתו והעלה שלה נאמר עלינו זה כי הוא קניינו וברשותו ואין פרק בין דבר שהוא ברשות פלוני או ברשות אחר והעולם כתחלה ומה שיש בו ברשות בוראו ותחת ממשלתו ואין לנו רשות לעשות בו דבר אם לא יתיר לנו וזה הדרך בחר בה מקצת היהודים יאמרו כי לולי אמרו יתיש ויאמר[1]) אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו׳ לא היתה תכשר ממנו לקיחת העשב והרשא וכל שיוצא בהם מן הארץ. וזה דבר בטל כאשר בטלנו בו הדבר הראשון. ואתה תדע כי הדשאים והעשבים אינם מצטערים בלקיחתנו להם ולא יבוא עליהם כאב ולזה לא נאמר כי הם כמו הצאן והבקר ושאר החיות המותרות לאכילה. שאין לנו רשות לשחוט אותם ולצוד ולאסוף אותם אלא בהרשאה מדברי הנביאים, היינו נאמר בכללה כי המתיר ברוך הוא ישלם להם כדי כאבם בעבור שיצא המעשה משיהיה חמס. הוא ברוך שמו אינו מצטער בלקיחתנו אלו המינים כבני אדם אם נלקח מממונם ולא אם נעזוב אותם ולא נקחם תהיה לו מזה תועלה או ימנע בהם מנפשו רעה וצרה כבני אדם ואנחנו צריכין אליהם מצטערין בעזבם, ואיך נהיה חומסים או צריכין אל רשות ממנו ית׳ זכ׳. ולו אמרנו כי אנו צריכין אל רשות היה הרשות הוא אשר הקים ית״ש ברעתנו כי כל מעשה שאנו צריכין לעשותו ואין אחד מבני אדם מצטער בו. ולא משאר בעלי חיים בהוציאו מידם מרשותם מותר לנו לעשותו והדברים המקיימים בדעת יוסיפו על דברי הנביאים ולו אמרנו כי לא יוסיפו. אלא הם הם שוים לא היינו צריכים אל דברי הנביאים מזה המין עם אשר נתקיים בדעתינו. ועוד ידענו כי אין פרק בדיעה בין הנפת האיברים ומשיכת הריח אל אפינו ואל הפה ובין לקיחת העשב מן הארץ והמים מן הנהר אם יאמרו כי האחד אסור עד שתהיה[2]). ועל כן אמרנו מקודם כי זו הדרך [165a] השנית והדרך הראשונית שוות. ודע כי זו הכת השנית תחזק דבריה באמרה כי אנחנו נדע כי היות מעשה ד׳ ית׳ שמו ברשותו תחת קניינו יותר מן היות הממון והנכסים וכל מה שלנו ברשותינו ובקניינינו בעבור כי הם תחת ממשלתו בבריאתו ובחדוש אותם. ואנחנו אין תחת ממשלתנו לא מזו הדרך וכאשר לא יכשר ממנו קחת ממון אחרים שלא ברשותם, כן אין אנו רשאים לקחת קנין אלהינו שלא ברשותו. וזה כלו אמן כי נאמר להם מה הוא חפצכם באמרכם ברשותו הוא, בדבורו, אם יאמרו הין, נאמ׳ להם כבר הלך בטול זה. ואם חפצכם בזכרון רשותו שיודיענו בלא דבורו נאמר כבר עשה ועוד נאמר להם טעותם בלא ספקת כשחשבתם כי היות הדבר קנין לאחד עלה לאסורו יע׳ תאסור אותו עלינו על כל אודות ולא הוא כן. אבל העלה שלה, נאסר עלינו היותו ברשות מי שיצטער בהוציאו ממנו. ולא היא היותו קניינו בלבד. הלא תראה כי בית ראובן ותנותו מותר לנו לשבת בהן ונעמוד ונשכב אם יתיר לנו והתרתו לא הוציאה אותם מהיותם קנינו ולו

---

[1]) Gen. 1, 29. [2]) So. Wohl zu ergänzen: מותרת.

היה הקנין על כל אודות ופנים עלה לאסור ישיבתינו ושאר המעשים לא היתה מותרת לנו בהתרתו. וכיוצא בו כליו ונכסיו ובגדיו המושאלים הם קנינו. ואם מותר לנו שנלבש אותם ונעשה המצינו בהם כי לכך שאלנו אותם. יוסיף זה ביאור אשר נאמר בו היות הדבור שקר עלה לאסורו כאמנה כי אין שם שקר לעולם אלא והוא אסור אם יועיל ואם לא יועיל. ולו התיר אותו מתיר. לא היה מותר בהתרתו. ועל כן אמרנו למי שיאמר כי היות המעשה צער וכאב [בכ״י אלא] עלה לאסורו לו היו דבריך אמת היה כל צער וכאב רע יאסור ולא היה יכשר ממנו יתברך שינקום מהרשעים ולא יפול ממנו על כל אודות כאב. כי כל דבר שהוא אסור לעלה בכל מקום שתמצא העלה אסורו קיים. ולו היה היות הדבר קנין, עלה לאסור מעשה אחרים לא היה יכשר המעשה לא בהתרו ולא בזולתה וזה בטל.

הכת השלישית מאלו. הגלוי מהם [165 b] כי חילופם בשמות של כל המינים וכל קרואי בשם ואם היה מקצתם יעשה אותו מוסגל בשמות ד׳ יתעלה כלבד ופעם יאמרו מי שמלאו לבו לעשות שם לאלהיו עשה מעשה גרול. ופעם יאמר אשר יתחדל לעשות לבורא שם אינו מאמין מהיות זה השחתה בדתו או כי הטוב וההנאה בדת חלופו. ופעם יאמרו קצותם כי כל אשר יקרא כל דבר בשם לכתחילה אינו מאמין כי תקן הדבר לא כהוגן ועשה אותו לא במקומו או כי חפץ יי׳ ית׳ חילופו וכיוצא באלו הרברים. וזה כלו בטל. ואשר הקדמנו מי שיבין אותו ויעיין בדעתו כי לא ישאר לו עמו צורך אל תשובה אחרת על אלו הדברים האחרונים אבל אנחנו נשיב על כל דבר ודבר מהם בעבור שיהיו הראיות גלויות. כבר נתקיים באשר הקדמנו כי אין פרק בין הדיבור בלשון ובין נענוע האיברים כי כל אחד מאלו המעשים אם יפול דבר צורך על עשייתם או יגרים לאיש שיעשה אותם יש לו לעשותם בכל עת שאין עלה מן העלות הידועות שלהם יהיה המעשה רע כגון היותו חמס או שקר וכזב או כפרנות וכיוצא בהם. וכבר נתקיים חזוק החפץ אל היות האחד ממנו מודיע לריעו חפצו ומה שבלבו וכי זה בתקון שפה ולשון ידבר עמו בהם קל בעיניו ממעשים אחרים כגון שירכין בראשו ויניף ידו אבל יוכל שיודיע חפצו בדיבור הפה יותר ממעשה אחר כאשר נבאר אחר זה ולכן חוב שיכשר ממנו על התנאי אשר זכרנו אבל תקון הלשון טוב מזולתו בעבור אשר אמרנו כי יתקיים בזמן החפץ מה שלא יתקיים בשאר המעשים ולו ידענו להיותו רע עלה. לא היתה העלה מוסגלת בו. עלה היתה עוד קיימת בההרמוה וזולתה והיתה משפט הכל אחד וזה ממה שהקדמנו בטולו. וכן א בו ע לי חייב על מי אשר אמר באסור התקנות השמות לבעלי שמות במקצת דבורו אסור במניעה מן תקונה ולא ראיתי לו באור ופתרון לזה הדבר. ויכשר שיאמר בחזקו, כי אם נתקיים כי למעשים עזיבות היא [166 a] בחלופם. לא יוכל היכול שיצא מהם, אלא על אלו העזיבות. כי הוא אם לא יעשה השם ויתקן אותו לבעל השם. אין זה אלא בעבור כי התעסק בעשיית חלופו. אשר הוא עזיבה לו. וזה המעשה אשר הוא עזיבה לשם. חוב על עקר דת אלו שיהיה רע ואסור. בכל זמן שלא יתיר אותו הבורא ית׳. ובזה הביאור יהיה האיש עושה דבר רע ואסור אם יקרא לדבר שם ואם יניח ולא יתקן שם. ולא נתגלה לנו מדברי אלו. כי המונע נפשו מעשיית השם לבעל השם. צריך אל רשות במניעתו נפשו ממנו. אבל לא חייבו לקיחת הרשות אלא בתקונו בלבד לא בהמניעה ממנו. ויכשר שיחויב עליהם כמו זה מן אופן אחר והוא על דברי מי שיאמר כי העושה יכול שלא יעשה הדבר ולא חלופו אשר הוא עזיבתו שאין

יכול שימצא עמו לעולם כי כל אחד מהם יכחיש חברו ויבטל אותו. וזה כשתאמר כי תיקון החי ממנו בגופו ואיבריו ומנהג ברייתו יחייב נפילת המעשים ממנו בכל עת שהוא בשלום דעתו ובכל דרכיו ואין פרק בין מי שתספיק המעשה אל האבר או אל הלב. אבל תהיה העלה למניעתו ממנו היותו מתעסק בזולתו מן המעשים ולו היה יכול שיכליל הכל ויעשה אותם ביחד היה עושה ופעם תהיה העלה המנעת מן עשות הכל החלוף שבין המעשים אשר כל אחד מהם יכחיש חברו ואין יכול שימצא עמו. ופעם תהיה מה שישוב אל החפצים ואל הכלים הנעשים בהם עם זולת זה ממה שיכול שיהא עלה למניעה וזה אשר אמרנו ינרים לאיש בעת שאינו עושה שם ומתקן אותו לדבר שיהיה מתעסק בדבר אחר משאר המעשים וכאשר אינו רשאי לעשות השם בלא צווי כן אין רשאי לעשות הדבר האחר אשר התעסק בו אלא צווי ועל זה לא יצא מעשות מעשה אסור אם תקון השם ואם זולתו.

והידוע מדרך אלו האנשים ורחם כי הם יתירו הרבה מן המעשים בלא צווי וזה יבטל דבריהם. ועוד אמר [166b] כן אבו עלי לו היה רע ממנו תקון השם אלא בצווי. היה עוד רע ממנו ית׳ שמו בגלל כי כל דבר שהוא אסור לעלה חייב שיהיו כל העושים שוים בו וזה יחייב שלא יהיה מותר ולא כשר תקון השם לא ממנו אנחנו ולא ממנו ית׳ וכ׳. ועוד אמר שלא יוכלו שיפרידו בינינו ובינו ישתבח באמרם כי השם יפול ממנו ברוך הוא בחלוף הפאה שיפול ממנו אנחנו. עליה מחמת כי החפץ בשם תבינה והביאור לאחרים וזה קיים בנו וכן ית׳. ואני דברתי לך חפץ זה האיש החכם מקצתו בדברי פיו ולשונו ומקצתו בדבור אחר והטעם אחד. וזה די לך בזה האופן.

הדבור באופן השני והוא הכשרת עשות שמות לד׳ ית׳ שמו ודע כי המענה שיוליכנו ויביאנו לעשות שם לזולתו הוא קיים בו ית׳ וישתבח. ולו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה קרוב. מחמת כי אינו נתנשא שמו נראה בעין ולא ידוע בשאר ההרגשות ולכן לא נוכל שנרמיז אליו באבר מאיברינו ואין לנו דרך להודיע לאחרים נפשו ואשורו אלא בדבור הלשון. ואמרם כי זה מליאת לב לפניו ותוזק מצה שהתחילו בעשייתו שמות לזולתו מחמת כי החפץ וההרהור שיוליכנו אל עשות כל השמות הוא אחד והוא הדמוי אל הבנת אלהינו הסמנו. וכבר בארנו מקודם הכשרת זה המעשה בכלל בעלי שמות בלא הרשאה ולא צווי וכאשר אין שם פרק בין השמות שמו יתברך ובין השמות לזולתו תוב שיהיה עשות הכל כשר. ועוד לומר כי אנו צריכים אל תקון השמות לו ישתבח יותר מזולתו בעבור כי אנו צריכים קיום הראיות עליו ואל ההזהרה מעויבת העיון והחפוש והדרישה והחקירה על מציאתו ועל שאר אשריו ואל ההפרדה בין מעשיו ובין מעשה זולתו ועל זכירת משפטי מעשיו וזה כלו לא נופל עליו אלא בדבור הפה ובתקון הלשון או במה שהוא קיים ועומד אחרי הדבור מן הכתיבה והדבור הוא העקר. [167a].

שאלה. אם יאמר הודיעונו איך יעשה מכם שתודיעו חפצכם בעבורו יתברך בדבור הפה אם תאמר כי ההרמזה אליו בטלה והלא זה הדרך תתוץ ותפרוץ מה שקימתם אותו מקודם מן היות ההרמזה היא העקר לדעת החפץ בדבור הפה ולולי ההרמזה לא היינו יכולים לדעת החפץ. ואשר יחליף עליכם. לו חפץ שיעשה זה ראיה אל בטול תנת השמות בו יתברך. עשה והיתה ראיה חזקה ואם יתקיים לו יניח הדבור עמכם בהכשרת תקון השמות או אסורו וידבר עמכם בבטולו מכל צר ופנת. ואתם תרעו כי לא יכשר שתאמר בעבורו דבר כי הוא אסור או מותר אלא והוא

בנפשו מתאמת לא בטל[1]) ואלא מה היא התשובה. יאמר לו כי זו השאלה אין בו
רוחה למי שיחסרון יפסיד תקון השמות לבורא יתברך מחמת כי הוא דבר ביש ורע
אבל אם יהיה ממנו רשות או צווי בעבור כי נאמר לו הודיענו מה עשה עמנו אלהינו
הצונו לעשות מעשה יכשר שיֵעשה ואנו יכולים לעשות אותו או צונו לעשות מה
שלא יֵעשה והוא בנפשו בטל. ואם תאמר כי הצווי והרשות עמדו בעשיית הבטל
אשר[2]) לו עשה. ולא תבוא לנו ממנו הועלה. היה שתות דברך גלוי אין בו פונה.
ואם תאמר כי הצווי והרשות יתקיימו במעשה יכשר שיעשה ואנו יכולים על עשייתו.
אמרנו לך ואיך נוכל לו שם יתברך נהגה בו ונעיר לנפשנו ולאחרים עם היות
ההרמזה אליו ישתבח אינה מתאמתת ובאי זה תשובה תשיב ותהיה טובה אנו רוצים
בה בעבור שננצל משאלתך. ואם תאמר אני לא שאלתי אתכם זו השאלה אלא
שאבטל אמרכם כי ההרמזה היא המכשרת לתקן הלשון ולקחם ההועלה בו וכאשר
הוא כן אין לכם שתעשו זה עקר לבטל שאלתי. יאמר לו כבר בארנו מקדם אמתת
זה העקר והעמדנו הראיה אליו ואין אנו צריכים אל שנון[3]) הדבר בו ועל קייומו
וכוונו אשר בא אחריו. ואם תאמר [167b] אני אשאל אתכם זו השאלה על קיום
העקרים אשר לכם בתקון הלשון וזולתו באי זו תשובה תשיבני על זה הדרך. נאמר
לך כאשר נתקיים כי אנשי הלשון כבר עשו שמות לו בעבור הסגלתו באשורים
ומשפטים ולא הפרידו מקצת אשר הוא כן ממקצת אחר וידענו בראיה קיומו יתברך
וכי לו אשורים קיימים כמו לזולתו קראנו אותו בשמות אשר הם לזולתו מחמת שהוא
משתתף עמם באשוריהם ולו היה אסור עלינו עשות זה עם עמידת ההועלה בו כי
הוא בזולת היה גם כן אסור כמותו בזולתו. וכבר ידענו חלוף זה והוא יבטל השאלה.
ואם אמר אני אעתיק השאלה אל המקום אשר עשיתם אותו עקר ואומר כי ההרמזה
נתכונה אל ראובן מחמת שהוא גוף והאשורים אשר לו לא תתאמת ההרמזה אליה
כי אינה גוף ועם זה איך תוכלו לעשותם לה שמות ואיך נוכל שנועיל לזולתנו
ידיעתם בדבור תוץ מן ההרמזה אליהם וכל שאלה תבוא על העקר בביאתה עם הענף
איך תכשר ההסכמה על אותו העקר התשובה לו כי העקר בשמות שיעשו לכל דבר
שהוא ידוע ואלו הדברים הידועים יחלקו חלק תתאמת ההרמזה אליו בודאי והם
הגופות. וחלק אחר לא תתאמת ההרמזה אליו באמת אבל על דרך עובר והם האפעים
שיחולו בגופות והם מתחלקי' על ב' חלקים. יש מֵהם מורגש. אם כיד ואם בעין ואם
באזן ואם בפה ואם באף ויש מהם שאינו מורגש. והמורגש בכל אחת מן ההרגשות
גלוי יותר משאינו מורגש. ואחריו שנודע זה אשר אמרנו עשו אנשי הלשון שאינו
כלום ואינו ידוע בודאי כמו הידוע והפילו עליו שמות אחרי שידעו תלות השמות
בדברים הידועים ועשו זה על דרך עובר והוצרכו אליו בעבור כי ידעו הפרקים בין
מין ומין ובין כל אחד ואחד מן המין באשור לזה אינו לזה וחפצו שיודיעו לזולתם
מה שידעו ולא היו יכולין למצוא [168a] חפצם אלא בזה הדרך והיא שידברו
באשורים כמו דבורם באשר הם אשורים להם. הלא תראה כי אשר יראה מיני צביעות
יפריד במראית העין בין מין ומין. וכן הוא יפריד בין שתתאמת ממנו המעשים ובין
אשר אינו כן ובעבור זה עשה זה ההפרדה וזה הפרק כמו דבר ותמן לו שם ותקים
בנפשו כי הוא כמו דבר תתאמת ההרמזה אליו וזה יוכיח ההצלה מדברי השואל.

---

[1]) ואם לא. [2]) לא .Hs. [3]) ללתחנית.

ועוד אמרו מקצת החכמים כי תקון השם לבורא יתברך לו היה אסור עלינו לא היה כשר ממנו ית' שיודיענו לו שם כי הדרך בשני המקומות אחד וכאשר הוא כשר ממנו ישתבח כך הוא כשר ממנו אנחנו ואין שם פרק. ואם יאמר השואל על זה הדבור כי האלוה יתברך יודע הדרך הטובה אשר בה הועלה לנו יותר ממנו לכן הוא כשר ממנו ואם היה אסור עלינו. יאמר לו לא היה המעשה לא יכשילנו לדרך אחת והיא ההועלה היה דבוך קיים מזה האסון. וכי ידענו כי המעשה יכשר לעלות הרבה ואופנים רבים נבטל דבורך. ועוד יאמר לך מה הוא חפצך בזכירת ההועלה היא ההועלה של עולם הבא. או ההועלה של עולם הזה. ואם תאמר הראשון נאמר לך על המעשה יכשר לדברים הרבה זולת זה. ואם תאמר השני נאמר לך והלא כבר בארנו כי יש לנו חפץ גדול בתקון השמות לכל הנקראים בשמות וזה יוכיח כי אין לך שתמנענו מזו הדרך עם הודאתך כי המעשה יכשר לחפצי העולם הזה וצרכיו. ואם יעזוב השואל הדבור בהועלה וישוב אל זכירת ההשחתות יהיה אשר נזכיר אחר זה מבטל דבריו. ודע כי כל אשר יאמר כי עשות שם לד' יתיש ויבוא ממנו היותו דומה לזולתו לא יוכל שיאמר בהכשרתו בצווי משום כי הדמיון קיים עם הצווי שהוא בלא צווי ואינו רשאי לעשות זו הדרך ראיה בזו השאלה. ואם יאמר אני אמנע קריאתו בשם על כל אודות ופנים בעבור העלה אשר אמרתם והוא היותו דומה לזולתו. יאמר לו הדברים יהיו דומים [168b] זה לזה כשהיו שוים באשר ישוב אל נפשם לא בדבר חוץ ממנו כמו בנופות אשר לכל אחד מהם משוש כמו של אחד כמו השחרות אשר כלו מין אחד וכמו הלבנות וכיוצא בהם. ויהיו מתחלפים כשיפרדו באשור נפשם ואם יהיו מתחברים באשור אחר. ועל זה נאמר כי השחרות והלבנות הם נמצאים והמציאה בהם מין אחד. ועם זה הם מתחלפים במיניהם. ונאמר כי מקצת השחרות מצוי. ומקצתו אינו מצוי. ומין הכל אחד. וכן שאר המינין וכן נאמר כי ראובן ושמעון יודעים ויוכלים וחפצים התחברו יחד בשם אחד ואם תהיה דעת האחד מהם לא ממין דעת השני מחמת שהוא יודע דבר. והאחר יודע דבר אחר. וכן זה יכול על דבר וזה יכול על זולתו. וכמותם זה יחפוץ דבר וחברו יחפוץ דבר אחר. וכן התאוה. וכל עת שישתנה הידוע הדעת התלויה בו אינה ממין הדעת התלויה בחברו וכמו אלו המינין הרבה וזה יוכיח כי החלוף והדמות אינם עומדים על השמות ודע כי כבר נתקיים כי כל ידוע לא יצא משיהיה מוסגל באשור יפריד בינו ובין זולתו וזה האשור אינו הווה לו לעלה יוצאה ממנו ולזה כי הוא כן לנפשו. וזה המשפט קיים בכל דבר שהוא ממין אחד ובדברים המתחלפים אין פרק בין היות החלוף שביניהם יחייב הכחשת האחד לחבירו ובין שלא יחייב כן ותקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלת שי שהוא בלשון הקדש כלום ודבר משום שהוא ידוע ולא הפרידו בזו המלה בין מין ומין ולא בין מקצת המין ומקצת אחר. ולזה נתחייבה ההפרדה בין אמירתנו גוף ושחרות ולבנות ובין אמירתנו כלום כי מלת גלם וגוף בתקון תוכיח מין מוסגל. ובין מלת שחרות. ואמירתנו כלום אינו כן. ולא הועיל אלו ההועלות ועל זה יתחייב שיהיה הגוף אשר לו משוש ויתפרש בה היותו כן לנפשו. ואין הכלום כלום לנפשו. ועל זה כאשר נתקיים לנו כי יש לעולם בורא וידענו אותו משום שהוא ידוע בנפשו קראנו אותו שי כלום ולא יביא אותנו זה שנאמר כי יש לו מין ולא נאמר כי הוא [169a] דומה לזולתו כשלא הכריחה אותנו קריאתנו לשחרות כלום שנאמר שהוא ממין הגופות ואם היה הגוף כלום אבל. אמרנו כי היות זה ממין זה או בחילוף מינו עומד על ראיה

מכחיץ אם תוכיח כי הוא ממנו נאמר כי הוא מינו ואם לאו נבטל. וזה יוכיח כי השם אינו מועיל לאשור מוסגל ולא ראיה עליו ולא נהיה מדמים לו יתברך בזולתו בתקן שם לו ועל זה אמרנו למי שיאמר כי הבורא ית׳ גוף כי יש פרק בין אמירתנו לו ישתבח ש׳ כלום ובין אמירתנו לו גוף. בעבור כי גוף בעקר הלשון לא נעשה לכל שהוא ידוע ולא עוסר בנפשו אין הוא צריך אל מקום אבל נעשה לכל מה שיש לו אורך ורחב ועסק וכלום נעשה לכל מה שהוא ידוע. ועוד יתחייב עליהם שלא יכשר ממנו ברוך הוא יקרא לנפשו כלום ולא ידוע ולא נוכר ולא בכל שם שיועיל הועלת אלו השמות בלשונם בעבור שאם יעשה כן יהיה מדמה נפשו בזולתו ברבורו עם עשותו דרך מן הדעה תוכיח כי אין לו דומה אבל דברי הנביאים גם יוכיחו כי אין לו דומה ויבוא מזה שבכש כאשר תראה אבל היתה ההכחשה תבוא בראיות מתקיימות בדרך הדעת ודרך התורה מחמת שקריאתו יתב׳ לנפשו כאשר זכרנו תחייב דמיונו לשאר הידועות משום כי התחבר עמה בשמות וזה יכחיש אשר נתקיים בדעה מהיותו אין לו דמות. והוא יתברך בטל במקומות הרבה מדבר הנביאים. שיהא שם דומה לו בדבור הסבאר וכשהוא במשפטו. ואמר[1])אין כמוך באלהים יי׳ וגו׳. ומניעתו יתברך מהיותו כדמות אלהים אחרים שהם גופות וזולתם תחייב כי אינו דומה למה אשר הוא כמותם מן הגופות וזולתם תחייב כי אינו דומה אבל כבר אמר[1])יי׳ אין כמוך. ואמר[2])ואל מי תדמיון אל. [3])ואל מי תדמיוני ואשוה. ואין חפצינו באות איך ילקח מאלו המקומות ראיות ועל אי זה דרך תוכיח ותודיע כי אין דמות לבורא ית׳ אבל זכרנו אותה כי הוא תחייב ביאת ההכחשה בראיות שבדברי הנביאים אם יהיה הדבר כאשר אמרנו וזה הכלל יפול אשר נסמכו עליו. ואם יאמר כי זה הדבור מכם יחייב עליכם שתאמר בכל דבר התחבר בדבר [169b] אחר באפן שלו ובעבורו עשו אנשי הלשון השם שיהיה שמו כשמו ואין זה מדבריהם. יאמר לו אם יהיה חפצך בה חיוב אשר אמרת חפצינו בחיוב חרוש המשוש לגופות בעת שימצאו או בחיוב הכחדת הדבר בעת מציאת חלופו: שממנהגנו יבטל אותו ויכחידו אנחנו נמנע מזה. ואם יהיה חפצך בחיוב הוא אשר ישוב אל חפץ עושה השם אשר הביאו בעשיית השם. הוא מאמרינו כי בעבור המחדש הלשון כאשר יקרא שם מקצת המין הפלוני שחרות שיראה אותו שהוא על התואר המוסגל כבר חפץ שילך זה השם אל כל שהוא כמותו וכמראהו ויפול עליו ועל זה אין בדבורינו הכחשה ולא נתיצה. ואם תאמר והלא כבר יהיה הנקרא בשם מחמת שהוא מאושר באשור בעינו יפול עליו שני שמות ולא תזכרו אותו אלא באחד מהם חוץ מהשם האחר וזה יבטל מאמרכם בחיוב הליכת השם וקיומו בכל מקום כי אם יהיה זה החוב אשר אמרתם אמת למה הלך האחד משני השמות ונפל על הדבר חוץ מחבירו וזה כמו קריאתכם למי שנגמרה דעתו בעל שכל ולא תכשירו לאדם שיאמר כמו זה יתברך בבורא ואם הייתם אומרים באשורו כי הוא ידוע וכל שיוצא בזה המין. יאמר לו כבר הקדמנו כי השם אשר יתקיים להועלה מוסגלה חוב שיהא קיים בכל מקום שתהא אותה ההועלה מתקיימת ואם יהיה השם נעשה לא לאותה ההועלה על כל אודות ופנים. אבל לאותה על אפן ועל דרך ואין קיומו חוב בכל מקום. ואתה יודע כי האדם והבהמות והעופות נבראים מן העפר וכשנאמר באדם[4])וייצר יי׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה ונאמר בבהמות ובעופות[5])וייצר יי׳ אלהים כל חית השדה ואת כל עוף השמים ונקרא שם אדם אדם ולא נקרא שם זולתו אדם וכיוצא בו. וכן המנהג ביודע ובעל שכל תקנו אותו למי שידע על דרך ועל אפן ועל זה נפל יודע

[1]) I Chr. 17, 20. [2]) Jes. 40, 18. [3]) Jes. 40, 25. [4]) Gen. 2, 7. [5]) Gen. 2, 19.

על כל בעל רעה חוץ מבעל שכל. ועל זו הדרך נאמר כי לבעל השכל מאשור
היודע אין חקר ולא יקרא שמו איש שכל בעבורה ולא יקרא שמה היא שכלות כמו
כל שהוא מבין וידע מה [170a] יאמר. ואין אתה חושש לדבר מקצת החשוכים
מעמי הארץ שיאמר כי שבעל שכל לא ינמר שכלו לעולם מחמת שהוא בכל יום
ויום יוסיף רעות לנפשו מדעת האומנות וכל שיוצא בה ויחשוב כי כל אלו הרעות מן
השכל וזה יבואר לך בטול השאלה.

ודברי אשר יאמר כי אסור עשות שם לדבר מיאת שהוא פוחד
משיהא שיחות בדין דבריו בטלים. בעבור כי חוב על אשר ישען על זה שלא
יעשה שום דבר מצרכיו וחפציו מחמת שאינו מאמין על זו הדרך שיהא שחות
בדין. ואם יקבל זה על נפשו יהיה אשר זכרנו מקדם מן הראיות על התר כל
מה שלנו בו חפץ ואין בו דרך רעה ולא עלה תאסור אותו עלינו יבטל דבריו. ואם
יאמר כי היות המעשה שחות עלה לאסורו והוא מזו הדרך כמו החמס והכזב וכאשר
אין אנו רשאים לעשות כל מה שנעביר היותו שחות בדין. נאמר לו היות המעשה
חמס נוכל שנדע אותו מלבנו ומדעתנו וכן היותו כזב וכל שיוצא בהם והיותו שחות
בדין אינו כן אבל לא נדע אותו אלא מדברי הנביאים וזה יוכיח הפרק ביניהם. ואם
יאמר מן מנהגכם שתאמרו כי העברת עלת האסור כמו הדעת בודאי לעלת האסור כי
הכל יחייב עלינו שנמנע מן המעשה ועל זה נאמר לכם כי אתם ואם לא תדעו היות
המעשה שחות הוא העלה להיותו אסור. וזה יחייב עליכם שלא תעשו אותו אלא על
מנת בטול זה העברה. נאמר לו כל מי שנגמרה דעתו ידע בודאי כי כל מה שלו בו
חפץ ואינו יודע בו קיום עלה לאסורו ולא יפחד בעשותו צער לא מוקדם ולא מאוחר
כבר יכשר ממנו עשותו ואנחנו כבר בארנו כי אין דרך מן הדעה תוכיח כי המעשה
הפלוני שחות בדין. וזה יחייב כי מותר לנו לעשותו אם ינצל מהיותו רע לעלה אחרת.
וכל מי שידע אלהיו יתברך וחכמתו וכי כאשר יעשה איש מצוה מובא באסור ובהתר
חוב שיצליח לו בחובו בציווי ויודיעו כל מה שהשחית אותו בעשיית רצונו וחפצו
ויקיים לו דרך על כל אלה הדברים ולא יעזוב [170b] לה מצוה תואנה ולא עלה
הוא ידע בלא ספקה כי לו היה המעשה הפלוני שחות היה יעמיד לו ראיה על זה
וכל עת שלא יקים לו ראיה על היות שחות ידע כי הוא מותר. ודע כי זאת השאלה
לא יוכל ישאל אותה מי שיאמר בהתר דבר מן הדעה. ועוד נאמר כי נתקיים כי כל
מעשה שהוא אסור לעלה חוב שיהא מותר בכל זמן שאין קימה בו על התנאים
המבוארים מקודם וזה יחייב כי כאשר נדע אם מן הדעת אם מדברי הנביאים כי אין
שחות שם בתקון השמות כי מותר לנו ומוב ממנו תקונם ואלו האנשים ימנעו מזה
כאשר יוכיח משמע דבריהם. ואם יראו אותנו כי הם יעשו העלה היותו שחות. וכבר
נתקיים לנו כי כל המעשים אינם מותרים לעלת עשה. ואינם אסורים לעלת לא תעשה.
היו אלו המעשים תקון לשון או זולתו ועל זה לא יצאו דברי האומר כי תקון הלשון
לא יכשר אלא בהתר על ידי הנביאים משני חלקים האחד מהם כי יאמר כי זה ההתר
הוא המקיים הכשרתו והוא עלת ההכשרה וזה בטל מושחת לדברים אין אנו צריכים
השעה שנזכור אותם. והשני כי יאמר כי ההתר הוא ראיה על כשרותו ואנחנו כבר
בטלנו זה בארנו מקודם בדברים אין שם פנים לשנותם. ואשר אמרו כי ההצלחה
וההיעלה בחלופו ועשו זה עלה לאסורו הוא בטל בגלל שקיום ההצלחה וההונאה
בדבר אינו עלה לאסור דבר אחר מחמת שנתקיים לנו כי המעשה יכשר לעלות הרבה
כאשר יהיה אסור כן לא יבוא מזה הדבר יותר ממה שיהיה כל מעשה יש בו הצלחת

והנאה כעשות רצון אלהינו הטב ותקון הלשון יכשר ואין בו הצלחה לחפצי העולם הזה וצרכיו ואינו הטב ולא אסור ולא נתקיים בו עלה לאסורו. ואין זה הדבור אלא כדברי מי שיאמר אסורה עלי האכילה והשתייה והמקח והמתן אסורים נמי אבל שיהיה הכנסת הרוח אל הפה מחמת כי הצלחתי והנאתי להטב ולהקריב ובטול זה הדבור נלוי. ועוד יתחייב עליהם דבורם זה שיהיה שלום הגשיון והשבת הפקדון אם קיום התנאים המחייבים להם אסור [171a] מחמת ששם הצלחה בזולתם ואין להם רוחה אם יסמכו על החיוב שבהם חוץ מן המקום האחר בגלל כי אם יעבירו אסור המעשה שנשתלמו תנאי הכשרתו מחמת שזולתו הצלחה בדין הטב עליהם שיעבירו אסורו המעשה ששלמו תנאי חיובו לזה הדרך וכל מי שלו בינה ידע כי הפרק שביניהם כה חיוב לא יועיל כלום הנה וזה די לו. ואשר אמרו כי העושה השם כלא התר אינו מאמין משיהיה עושה המעשה לא במקומו הוא דבור רך חלש עד למאד ואיך יהיה זה ואנחנו ביארנו כי בתקון הלשון וחבור המלות חפצים הרבה אבל ההנאה שבהם תוסיף על זולתם וזה יוכיח כי אם יתחייב מה אשר אסרו בתקון הלשון בקל וחמר שיהיה הטב בזולתו. ואם יקבלו הכל על נפשם יהיה אשר זכרנו יבטל אותו. ועוד יתחייב על זה האומר שלא יאמין עם מציאת ההתר משיהיה העמיד הדבר לא במקומו יעשה אותו כראוי מחמת כי מי שיאמר כי הוא אויל במעשים המותרים מן הדעת ולא ידע טוב ולא כשר מקל וחמר שיהיה משפטו כמעשים המותרים מדברי הנביאים ואיך יהיה מה שהוא כמותו יודע בוראו אם יהיה מדבר אמת על נפשו ואיך יוכל שידע חכמת בוראו. ועוד חוב עליהם שלא יחכו מאלהיהם התרה לתקן השמות בעת שיהיו צריכים אליהם מחמת כי אינם מאמינים שיהיו עושים הדבר לא במקומו ולא כמשפטו. ועוד חוב עליהם שלא יעבירו ביאת התר כי אינם מאמינים שיהיו בזו העברה עושים הדבר לא כראוי ואין להם שיאמרו אל זה הדבר כי הספקות אינה מעשה יאמר בעבורו כי הוא טוב או רע כי הוא ואם אינה מעשה ולא מעני על דת אנשים מן החכמים הוא כמו מעשה ולכן יאמר חוב על האיש שישאר תחת הספקות בכל מה שאין עליו ראיה לא על קיומו ולא על בטולו המאושרים והאשורים והמשפטים. ועוד יאמר כי הספקות אסורה בכל עת שתהא הדעה חובה וזה יבאר לך מה שסמכו עליו בזה האופן. ואשר דברו כי אינו מאמין [171b] שיהא חפץ יי' ית' זולתו הוא מושחת בדברים קרובים מאשר הקדמנו והוא כאשר יחפוץ יתברך דבר חוב שיהא זולתו אסור. הלא תראה כי הוא ישתבח לא יחפוץ ממנו עשיית המבוקר אבל יחפוץ ממנו עשות המעשים שיש לנו עליהם שכר אם יהיה המעשה הטב ואם יהיה נדבה חוץ מן המבקרות ועם זה אינם רעים ממנו ולא אסורים עלינו. ולא יהיו המעשים אשר לנו בהם חפץ גדול פחותים מן המבקרות. וכאשר היותו יתברך חפץ לזולת המובקרות לא יאסור עלינו עשיית המבקרות כמותו נמי לא יחייב עלינו חפצו בזולת תקן הלשון שנאסור אותו עלינו. ואם יאמרו לא יכשר ממנו עשות מה שלא יחפוץ אותו יתברך ממנו. יאמר להם כי משמע נסמכתם עליו תחלה יחליף אשר אמרתם בזה המקום. ועליו באה התשובה ואם היה אשר זכרתם הנה מושחת בעבוד כי כבר נתקיים הכשרת לקיחתנו המובקר והנאתינו בו עם היותו אינו נחפץ הימני מחמת שבחידתו לא תועיל ואין כה טעם וזה בעבור שידיעתנו בהנאה לנו בו ואין שם צער ולא מכאוב על זולתנו בו ואין אפן להיותו רע ממנו ולא אסור עלינו תוכיח כי יש לנו לעשותו אם יחפוץ אותו ממנו חפץ ואם לא

יחפוץ. ואם יאמר כי בטול בחירתו יתע' והיותו אינו חפץ מכם הוא עלה לאסור
עליכם ובכל עת שיתירו אותו לכם במאמר יהיה זה ראיה על היותו חפץ לו. יאמר
לו כבר הקדמנו בבטול כמו זה הדבור מה אשר הוא דאי. ולו היה חוב עלינו לדעת
חפצו יתע' בכשרון המעשה לא היה שם פנים להסגלת חפצו יתברך חוץ מדרישת
חפץ זולתו. ואם יאמר יש לחפצו מן השפטים מה שאינו לחפץ זולתו מחמת שהוא
חכם ועל זה יתחייב עלינו אשר אמרתם. יאמר לו וכירתך חכמתו ישתבח בזה
המקום אין לה פנים ולא טעם ואתה תדע כשרון מעשים מלבך כי פשוט דבריך
ומשמעו יחייב זה ומי שלא ידע הדברים שהם ידועים מן הדעת לא ידע הדברים
אשר הם עומדים על הראיות ועם זה איך תתקיים הדעה בחכמתו. ועוד [172 a]
יאמר לו אם יהיה חפצך בזכירת ההכרה כי חפצו ית' ראיה על כשרון המעשה ומגלה
כי אינו אמור יתחייב מזה כי כשרונו נתקיים לזולת חפצו והוא אשר נאמר כי הוא
אמת וכי המעשה יהיה מושכל במת אשר יחייב הסכתו וכאשר ידע החכם אותו כן
ויהיה שם מה שיוליך אותו אל היותו חפץ לו יתאמת ממנו שיחפוץ אותו ויבחר בו.
ואם יהיה חפצך בזכירת החכמה כי הוא תחייב הסכתו ותקיימו ככר ביארנו מקדם
בטולו אבל אלולי נאמר כי הוא בחילוף דבריך היה כש' בעבור כי בעל החכמה לא
יחפוץ מה שלא ידע כי הוא טוב וכשר ובחירתו למעשה חוב שתתאחר על דעתו
בהכשרתו ולא יתכן זה אלא כאשר אמרנו כי בתחלה יהיה טוב לעלה אם מוקדמת על
בחירתו לו אם יכשר שתהא מוקדמת. וככר נתקיים כי כל נמר דעה יידע הכשרתו
מה שתתקיים בו התנאים אשר הקדמנו זכרה במקומות ואם לא יעלה על לבו חפץ
חופץ לו על כל אודות אבל המתחיל בחיפוש לבו לבעבור שידע אותו יתברך ידע
הכשרת זה החפוש וזה הדרישה אבל חובה על התנאים שלה ומי אשר זה אשורו
לא נתקדמה לו דעת בוראו יתע' ולא דעת חפץ אלוהו. בעבור כי לו היה זה ידוע
לו לא היה צריך אל חפוש ודרישה וחקירה. וכן כל מה שהוא חוץ מן החפוש
והדרישי ממה שיצטרך אליו כי הוא יכשר ממנו ויתחייב מקדם שידע חפצו ישתבח
וככר נתקיים כי המינים והכפרנים בלכם כי יש שם בורא חכם כי הוא חופץ מהם
כלום מכל מיני המעשים והדרך בכל מתקרבת ולכן הרבות המשלים תגלה הדבור
ותבאר אותו וזה הכלל יגלה לך חלישות אלו הדרכים שישענו אלו עליהם ולהוכיח
בטולם וכל מה שיזכרו אותו ממת שהוא דומה להם תהיה התשובה עליו קלה בעיניך
אם תבין את העקרים שזכרנו ותשמור התשובות אשר שברנו בהם דבריהם. ודע כי
הדעת יכול שתגמר ותתחייב החקירה והדרישה והפלפול [172b] ואם אין שם תקון
על שפם ולשון. ואם יאמר לנו אתם תאמרו כי הפלפול והדרישה בלב לא יתקיים
חיובם אלא עם הרעיון העולה על הלב הסקין על מה שיפחידנו ומן עזיבתם ויתקיים
לנו בעבורו סברת הצער והכאב ואם תאמרו כי זה הרעיון ימל שתהא כתיבה יאמר
לכם כבר נתקיים במאמריכם כי הכתיבה תתאחר על תקון הלשון וכאשר אין הנה לשון
מדובר בו לא יתכן שנדע בה כתיבה המתאחרת עליו כלום ובזה הרעיון לא ישאר לת
מצוה עלה ולא תואנה בחיוב החקירה והחפוש. יאמר לו כי כל מי שיאמר רעיון
כי הוא קשרון הלב לא תבוא עליו השאלה הזאת מחמת כי יכשר שיפרד מעזיבת
החפוש ויסבור הצער בעזבו אותו וידע חיובו ולא תשאר לו תואנה. ואם אין שם
לשון ושפה ומי שיאמר כי זה הרעיון לא יהיה אלא דבור יש לו לומר בתשובת
השאלה הזאת כי אין אנו צריכין אל תקון שפה מחמת כי הרעיון תתחייב מציאותו

אם לא יתחיל האיש מנפשו ויחפש וכאשר יעשה החפוש כלבו תחלה אינו צריך אל הרעיון העולה על לבו וחפצינו שנבאר כי יכול שתגמר הדעת ויתחייב הפלפול חוץ מן רעיון ודברים יעלו על הלב וכבר נתאמת זה על האפן שאמרנו. ודע כי ראיתי שאזכור אלו הדברים אחרי הדברים שהקדמתי ואם אינם מסינים בעבור כי אשר יכול שישאלו השאלות המקדמות כן יכול שתשאל זאת השאלה. וכבר נתקדם לנו דבור כי התחפץ בקיום הלשון שנודיע חפצנו לזולתנו ואין זה מנע שיתקין האיש כנפשו שפה ידבר בה אם יהיה בזה חפץ ויש שם מה שיוליך אותו אליו וכאשר יתקיים לו הלשון בלבו יזהיר הרעיון הבא על לבו במה שיתקן בלבו מן השפה ונשלם החפץ וכיוצא בזה יכשר שידבר הבורא ית׳ עם זה הגמור הדעת במין הדיבור אשר כוון בנפשו ויבין דברי בוראו ויתחייב עליו שיעשה כמשמע הדבר ששמע מאלוהו כאשר יתחייב עליו אחרי שתקן לו לשון עם אחרים וזה אשר אמרנו ואם הרבות והיה המנהג כי זה התקן יהיה בין שנים וכי הצרך יתחזק [173a] אל זה התקון להודיע אחרים ועל זה יתנהג המאמר בזה השער ואראה שאזכור אחריו דבר יתלה בהאמת והעובר בדבור כי הוא עקר יגלה בו מה שישוב אל תקון שפה בדברי הנביאים.

פרק באמתת האמת והעובר ומה הוא החוב עמם וכל שהוא תולה בהלו. כבר נתקדם במה שהקדמנו כי השם יהיה שם לדבר כחפץ המדבר ויתלה באשר יתלה בו כחפצו ונתקיים הפרק בין הדבור בתלותו בזולתו. ובין הדעה והחפץ בתלותם בזולתם וכי הדבור אם יפרד מן חפץ המדבר לא יתלה אבל אם קיום תקון הלשון יכול שימצא מן הדבור מה אשר פשוטו עשוי לטעם ויפרד מן החפץ ולא יתלה בדבר וכאשר יתחבר עמו החפץ יתלה ובא מזה כי משפטו כתחלת התקון ואחרי קיום התקון שוה וזה יחייב שיהא האמת כי הוא זה וכאשר יהיה ידוע כי המדבר דמה בדבורו אל דבר על זה האופן והתלה חפצו בו חוב היותו אמת בו אם יהיה מועיל הועלה בדבר המרובר בו כי האמת והעובר לא יבואו בשמות אשר אינם מועילות ועל זה יהיה הדבור ואם אינו תלוי בדבר שיתלה בו לנפשו כגון הדברים אשר יתלו בזולתם לנפשם ולזה תהיה ההגדה על הדבר בקשרון הלב לו שים בתלותם בו ולא נדע להיותה אמת טעם יותר ממה שזכרנו וזה הוא האמת. ולא יתחייב באשר נאמר בשם כי הוא מועיל וכן באשור שיהא החפץ שלם ואם יפרד מקצת מן מקצת מחמת שרעת החפץ לא תתקיים בהפרדה אבל אם בהסמכת שם אל שם או מעשה אל שם כי המודיע מגיד וההגדה תתקיים בהסמכת המעשה אל השם או בהסמכת השם אל השם בכלל שההגדה בעבור המעשה כמלה. וזה יחייב אשר זכרנו ולא יהיה הדבור מועיל על זולת זו הדרך אלא אם יהיה קריאה אינה כמין ההגדת ואדין יכשר בהסמכת האות ומה אשר הוא כמותו אל השם באמרה בלשון ישמעאל יא זיד ובמקומו בלשון הקודש [1])הוי ציון המלטי [173b] [2])הוי בונה ביתו בלא צדק[3])הוי בונה עיר בדמים. וכיוצא בה. ולשון הקודש אין בה יא סלוני לכן נעשה במקום יא הוי. ואם יאמר אם תעשו ההגדה בעבור הדבר כמו קשרון הלב בהתלאתו בדבר ולזה בכל עת שיהא זה הקשרון[4]), דעת יחייב המשפטים ואתם לא תאמרו כי הדבור יחייב במה שיתלה בו אבל זה מקצת מה תשעמו עליו להעבירת שנוי שנקרא לשון כי אנו בכל זמן שנקרא שם המין הפלוני שחרות תבשר חוץ מזה קריאתו לבנות בין מקדם תקון השם הראשון בין מאחריו ולו היה זה השם יקבע בו לא היה יכשר שנויו אלא עד אשר ישתנה אשר הוא שם לו מבריותו ויצא מצורתו הקבועה לו וכבר נודע כי זה כשל והוא יחייב

---

1) Zach. 2, 11. 2) Jer. 22, 13. 3) Habak. 2, 12. 4) Hs. הכשרון.

עליכם שתפרידו בין ההגדה ובין קשרון הלב. יאמר לו. לו הפרדנו ביניהם לא מנע אותנו מביאור האמת בדבור ואמתתו ובי מעמה מה שזכרנו ולא היתה עשייתנו ההגדה כמו הקשרון מצר לחפץ לנו מבמלת חפצינו כי בראשון דיינו. לו היה אשר עשינו וחברנו מהם משחת מחמת ששחות היותו שוים בזה הדרך לא יחייב שתות דתינו אשר אמרנו ואיך כי אנו נאמר כי אשר עשינו עשוי ואשר אמרנו אמת אינו מושחת בגלל כי הקשרון על דרך האמת אינו מקביע כדבר שהוא תלוי בו ולא מרשם לו אשור ולא מקיים לו משפט ולא דבר היה זה הקשרון חכמה ודעת או לא הוא כן ואשר הוא ממשפט מקצת הקשרון שיתלה בדבר כאשר הוא בחלוף היכולת אשר היא תקיים ליסול אישור. ואם יאמר אנו נדע הפרק בין המתוקן מן המעשה ובין אשר אינו מתוקן ולא היה זה הפרק אלא בדעה ואיך תאמר כי אין לדעה עשייה ולא רשום באשר תתלה בו. יאמר לו לו אמרנו כי אמרך אמת במתוקן מן המעשים לא יצא מזה כי לדעה קביעה ורישום ולא יחייב אשור לאשר אינו מתוקן כי אין שם דבר יכול שיאמר כי הדעה הקבוע אותו ומקל ותומר באשר יהיה המתקן בחילוף אשר אמרת כי הדעה תרשים אשור או דבר בדבר אשר היא תלויה בו ותעב בכל פרק שיתקיים שישיב אל אשורים יהיה [174a] חפצך בקביעה וברשום זה כי אנו נדע הפרק בין היות החתיכה הקטנה מן הגוף סופררת במקוסה ובינה אם תתחבר עמה אחרת כמותה ואם לא נשתנה לה אשור וכן מנהג המתוקן מן המעשה. ועוד נאמר כי לו היה שם אשור לא היה חוב עלינו שנשים אותה אל הדעה ואם היה האשור יתקיים עם מציאת הדעה בעבור כי הדבר יתקיים עם מציאת זולתו ויהיה הוא המרשם אותו ויתקיים עמו ואם אינו מרשם אותו אבל יהיה הוא תנאי לקיומו ויודע כל אחד מהם בראיתו. וכבר נתקיים לנו. כי חבור הגוף נתקיים דיכול והתנאי בהיותו מתוכם מתוקן היות היודע וזה יוכיח כשרון אשר זכרנו מקדם בההגדה ובקשרון הלב וכי הם שוים ואין אנו צריכים שנאריך בחזוק זה הדרך כי הוא בא בכלל הדבר.

והדבור[1]) בעבור כי הוא יבוא אחרי שנתקיים האמת מחמת שלא יודע ולא יכשר חוץ מן האמת וחוב שיהיה בין האמת והעובר פרק לולא הוא לא היה לאמרנו אמת ועובר טעם ולא פנים ובאשר חשב השם המועיל הועלה אשר אינו שם ברכש ולא שם כלי ולא שם נכסים והדומים לאלו לא יכשר הדבור בו אלא באשר יבוא בו אות ההועלה עד שלא יהיה המדבר בו משקר או כמו משקר ולזה לא יתכן ממנו שנלך אחרי אנשי הלשון בשמות המוקדם זכרם ולא ידענו חפצם בהם ואין אנו צריכין לעשות כן בדבור אשר הוא על דרך עובר כי אלולי היה כמו זה חוב לא היה שם מעם לאמרינו עובר מחמת שלא ימצא פרק אם יהיה כן בין העובר והאמת ולזה נאמר כי העובר בחלוף האמת מדרך כי אנו צריכין לדעת אמתת הדבור אשר הוא עובר כי הוא כמשפט אשר הוא עומד לו במקומו. אבל הוא כמשפט המועתק מן עקר תקונו בלשון ולכן היה האמת הוא העקר והעובר הולך ולזה יבוא הפתות והיותר והתוספת והחסרה והיה כשר ממנו הדבור בו כי הוא כמו המקויים לדבר אשר דברנו בעבורו [174 b] בו והפלגו אותו עליו על דרך עובר ונודע זה מחפץ המדבר בו או המתחיל בו ודע כי בעבור אשר זכרנו באמתת האמת ובמשפטה חיוב נפילת השם ממנו או על מה שתתקיים בו ההועלה המוסגלה והפרק שבינה ובין העובר בזה במלה הליכת העובר אל כל מקום כמו האמת ובמלה ההקשה עליו ולזה כאשר הנהיר לשון הקדש שיאמר חמור לחם לא יכשר שנקיש עליו איש לחם ונחפרץ כי הוא נושא לחם כמו החמור וכמותו כאשר

[1]) Ha. 12.

נאמר דברה לשוני שמעה אזני ועיני ראו שנעשהו כמו שמע ראשי וראה ודומהו.
וכמותו בדבור הישמעאלים אמירת האיש שאל המדינה והקריה והדירה הל אלקריה
ואלראר. שנקיש על זה שאל הספר והפנקס. ויהיה החפץ שאל הכותב אותו או המתחיל
בתקנו כמו החפץ באמרו שאל הדירה. ואין לאדם רשות שיאמר שאל הספר ויהיה
חפצו כותבו אלא והוא כמו מתחיל בתיקון לא נדע אותו וחוב עליו שיבאר ולא יעזוב
מכשול. ואין לאמר שיאמר כי המדבר על דרך עובר אמר שאל העיר והקריה וחוב
שיהא חפצו מן העברות ואתם לא תצאו משתעבירו לנו הדבור כגון זו המלה בזולת
אותה העיר או לא תעבירו. ואם תעבירו אותו בכל עיר ועיר תהיו מבטלים אשר
אמרתם כי העובר לא נקיש עליו ויהיה העובר כמו האמת בהליכתו אל כל מקום.
ואם לא תעבירו ותמנעו ממנו תהיו הולכים על העקר שלכם ואם הוא מושחת מחמת
שאנו ידעים הכשרת הליכת זה הדבר אל כל קריה וקריה ומדינה ומדינה. יאמר
לו האמת שאל הקריה אין חפצו הקריה מסגלה לא זולתה אלא חפצו כי אין קריה
אלא ויכול שיאמר בעבורה כמו זה וכאשר ידע זה מחפץ המדבר לא יוכל אדם
שיכשל בו דבריני ולא יוציאו זה מהיותו עובר בעבור כי לא יתקיים טעם הדבור
וההועלה בו במשמעו אלא עם תוספה והוא שיאמר שאל אנשי הקריה והאמת אינו
צריך אל תוספה מחמת שאינו לא פחות ולא מחוסר ולא [175a מוסף עליו. ואם
יאמר כי אתם אם אינכם משכיחים בההועלה בדבור אשר הוא עובר ולא רואים אותם
יתחייב עליכם כדבור שהוא אמת כמותו ויוליך אתכם אל בטול הפרק ביניהם. כי
עובדי גלולים קראו שמותם אלהים והם מכלל הנקפאות והמתחרשות ואם תקראו יי
ית״ש אלהים הודיעוני אם יהיה על דרך עובר בעבור כי ההועלה לא נתקיימה. ואם
תאמר כי קריאתו אלהים על דרך אמת עם בטול ההועלה העוסרת בגלולים יכחיש
זה מה שאמרתם מקדם מחוב קיום ההועלה שלא תהיה ההגדה שקר. יאמר לו השם
לא יהיה אמת אלא בחפץ המדבר בו אשר עשה אותו לו ותקן אותו עליו והחפצים
מבעלי הדעות ילך אחרי קשרון לכם או סברותם ולזה עובדי הגלולים כאשר יקשרו
בלבם כי הגלולים העבודה ראויה להם מחמת שנתקיים בהם מן האשורים מה שיחייב
להם העבודה לא יבצר מהם שיקראו שמותם אלהים על דרך אמת הוליך אותם אל
עשות זה השם להם מה שקשרו בלבם ואנו כאשר נדע בראיות כי אשר קשרו בלבם
בעבודם קיים בזולתם חוץ מהם נקרא שמו יתברך אלהים באמת ותהיה קריאתם אחר
זה אלהים על דרך עובר בעבור שטעם הדבור אינו קיים בם וזה יבטל שאלת השואל.
ואשר אמר כי לא תכשר ההקשה על העובר המשל עליו יתברך כן הוא ולכן נאמר
כי אין כשר ממנו שנקיש על אמרו וירד ד׳ בענן המרוצה והנענוע וכל שיוצא בהם
בעבור כי עשיתנו כן תגית אותנו חשודים כי אנו כפרנים מחמת כי לא ילך אל דעת
השמע חפצנו בעת הדבור כי לא תקננו עמו שנדבר עמו ולא הודענו אותו החפץ
שלנו בהעלותו על פינו כי לא נשמע מפי הנביאים וכמו זה הבנתנו בשאר המקומות
אשר דבר הכתוב בהם על דרך עובר. אבל מקצת החכמים גם לא ראו שיקישו על
האמור מפי הנביאים וירד יי וילך יי שיאמר הם בדברים שלהם כמו זה הדבור
ואמרו [175b] כי הוא ית׳ דבר עמנו כזה הלשון כאשר ראה בהצלחתנו והועלתינו בין
שתהא ההועלה קיימת בו בלבד בין שתהא בו ובחילופו ויש לו ית״ש שיסור מזו הדרך אל
הדרך האחרת ומהדרך האחרת לזו הדרך. ולו אמרנו כי הוא ישתבח העמיד לבני אדם
ספקה קיים להם דרך לבטולה וחפצו שיתענו בה ויהיה להם על זה שכר גדול כבאור

האמת והפסדת הבטל וכמו זה אינו קיים בדבורנו ופשוטו יחייב. הכפרנות היה יכשר ועל זה חוב עלינו שנרחק ממנו. והדבור הבא ממנו ית׳ לו יצא משיהיה לו משמע יכול שיודע החפץ כמשמעו לא בתוספה ולא בחסרון או שיהא בחלוף זה. ואם יהיה מן החלק הראשון חוב עלינו שנתחזק בפשוטו בעת שאין שם ראיה על חלופו כי חכמתו ית׳ תחייב חפצו לפשוטו ואם יהיה מן השני לא יצא משיהא נודע כי בעלי הלשון דברו בו על דרך עובר ונתקיים זה ביניהם. ונודע בו החפץ מחמת שהוא העשוי הרבה או אינו כן. ואם יהיה החלק המוקדם חוב לקיחתו על העשוי כי הוא מזה הפאה כמו האמת. ואם אינו שוה לה באפן אשר הוא מסגלו בו. ואם יהיה החלק המאמר חוב שיהיה התחלת תקון יקים יתברך ראיה על החפץ בדבור באשר יאמר מאתר כן. ועל זה הדרך מנהג זה השער. וכאשר נשתלם הדבר בתקון הלשון לבעלי הלשון לזה המקום נראה שנזכור התקון אשר מדברי הנביאים ומשפטו שישלם החפץ ודע כי האמירה נרבתה בתקונו ומשפטו בזה הספר נחיה יכול זכירת מקצתו בלבד אבל כאשר לקחנו בדבור בו נתלה מקצת הדבר במקצת על כן זכרנו בו מה שזכרנו לגלות תלויות בחפצינו הנה ובמקומות אחרים. ודע כי הדבר כאשי יהיה מבואר הוא טוב.

פרק. בבאור התקון השב אל דברי הנביאים ומשפטו ומה הוא החוב עלינו בשמעו ומה אשר אינו חוב אבל אסור וכל מה שהוא תלוי בזה. דע כי חוב שנתחיל בהתחלת זה השער בדבור במשפטי הדברים הנשמעים ממנו יתעלה ובאור מה הוא החוב בהם בשמעם מחמת כי [176a] אם לא נדע זה לא נוכל לדעת החפץ בטעם ענין הפרק מזה בעבור כי דעת החפץ בתקון הלשון הנלקח מפי הנביאים עומדת על הפתרון אשר יפתרו בו דבריהם. והוב שיהיה לזה הפתרון משמע עליו החפץ בדבור בפשוטו ואינו צריך זולתו וחוב עלינו ביאורו. ואני אזכיר בזה כלל קצור תוכל עמו לדעת החפץ בעזרת שדי. כבר נתקיימה חכמת ײ יתברך וכי הוא לא יעשה מעשה רע על כל אודות וזה יחייב כי כאשר ידבר עמנו בלשון תקנו אותו לנו לדבר ולא יסמוך אל דברו מה שנדע בו כי חפצו חלוף פשוטו שנתעסק במשמעו ונקח אותו על פשוטו וזה הדין המשפט קיים בינינו כי האדון ידבר עם אשר הוא תחת ממשלתו בדבור יש לו משמע יחייב כל שהוא מה שהוא מקויים לו ומתוקן בלשון כבר נתחייב עליו שיתלה במשמעו ויתעסק בו ואם לא יעשה מגונה מאדונו ומזולתו ואם יעבור עליו המרמה בדבריו. ומקל ותומר הבורא ית׳ אשר אין בדבריו לא שוא ולא מרמה. וכבר נודע כי האדון לא הוכיח עבדו וגנה אותו בגלוי על[1]) עשותו מה חייב אותו משמע דברו ואמר לו היה חוב עליך שתעביר כי חפצי בדברי זולת מה השיכות[2]) היה האדון מגונה מפי בעלי הדעות אשר ידעו זה ממנו. אבל לו יצא זה ונתגלה בטל משפט הצווי במעשה ולא תעשה עם כל הגרה אם לא נדע חפץ המדבר בדבור בודאי וכבר נתקיימה הכשרת המעשה והמקח והמתן וחיוב קבלת הצווי ואם אין הדעה אשר אמרנו קימת. ואם אמ׳ תעבירו שיהא חוב עליכם שתקחו הדבר הבא ממנו יתעלה אשר לו משמע על פשוטה כאשר היה כמו זה חוב עליכם עם בני אדם ואם אינכם מאמינים כי החפץ מבני אדם בו הוא הבא במשמעו יאמר לו החוב בשני המקומות היה יכשר שיהיה בדברך לו היינו לא נדע חפצו יתברך בדבריו ואנחנו כבר אמרנו כי חוב שנדע אותו אחרי שידענו חכמתו ואנחנו

1) Hs. ער. 2) So in beiden Hss.

העברנו כמו זה בדברי בני אדם כי החכמה [176b] לא נתקיימה בהם כמו קיומה בו יתעלה ולכן באה המרמה בדבריהם ולזה אמרנו כאשר הקדמנו.

ואם יאמר מאין כי המרמה וחפוי הדברים אינם באים בדבריו יתעלה. יאמר לו כי מאמרו ית׳ ראיה. והעברת מה שזוכרת במקצת הראיות יחייב העברתו בכל הראיות. וזה יחייב שלא נאמין באחת מהן ובטול זה נגלה. ואם יאמר כי הראיות על שני חלקים אחד מן הדעת ואחד מן המשמע ויהיה חפצכם באמרכם כי לא נאמין באחת מהם היא הראיות שבכתב יש לנו לקבל אותו כי שאלתנו כעבורו. ואם יהיה חפציכם הראיות אשר בדעת יש לנו שנפריד בין שני החלקים. ונאמר כי הראיות שבדעת תראה ותוכיח ליתוש בין הראיה ובין אשר היא ראיה עליו אינו עומד על חפץ חפץ ותחתו תלויה בו לא בעשיית עושה והראיות אשר הם דברי הנביאים ועקרם ישוב על תקון לשון הסקיים לו החפץ ואיך יכשר שתעשו הכל שוה עם זה הפרק יאמר לו הראיות אשר מן הדעת ואשר מדברי הנביאים ואין ביניהם הפרק אשר אמרת הם נכללים בהיותם ראיות יודע בהם אשר הם ראיות עליהם ולו היה יכול שלא כמקצתם עם קיומו על האופן אשר ממשפטו כאשר יהיה עליו יהיה ראיה יכול שלא נאמין במקצת אחר ואם יהיו שוות בזה לא יועיל הפרק ביניהם מצד אחר וזה יבאר אשר הקדמנו. ואם אמר אני אחליף בדבור ואומר לא נתקיים על האופן אשר יהיה עמו ראיה על החפץ ועל זה לא יתחייב על אשר אמרתם. יאמר לו הדבור כאשר יהיה בעשייתו חפץ כש׳ למדבר המכין ונתקיים כי החפץ בו הכנת אחרים חוב בחכמה שיעשה אותו עושהו לזה החפץ ואלא[1]) היה אינו מועיל. ואם אמר כי אנו לא נדע חפצו ית׳ בדבורו כמו ידיעתנו חפץ מקצתנו ועם זה איך יכשר מה שאמרתם. נאמר לו ההפרדה באפן אשר הרמזת אליו לא תפסיד ותבטל חפצינו ומחמת כי החפץ כבר נתקיים והוא ידיעתנו חפץ המדבר אחר היתה זאת הדעה בודאי לאחר היתה בראיה ולו נתקיים [177a] בנו מן החכמה כאשר נתקיים בו ית׳ היה משפטנו שוה והיה הדבור ממנו ראיה על חפצינו ולו נתאמת ממנו ית׳ שיודיענו חפצו בודאי בזמן היותנו מצווים היה יכול שנדע חפצו בעת דבורו על המנהג שנתקיים בנו בלא פרק ואם יכול שיעשה אותה ית׳ בלא דבור אכל לו חפץ ית׳ שיודיענו חפץ מקצתו בודאי חוץ מדבור ומהרמזה היה יכול יתאמת ממנו עשותו ואם היה מקצת החכמים ימנע מזה והשיב אשר אמרנו וכל זה יבאר אשר חפצנו. ואם אמר כי נפילת המעשה מן היודע תחייב כי לא יצא משיהיה לו אליו חפץ ומאין נדע כי אין חפץ בדבור אלא מה שיוכיח משמעו חוץ מזולתו יאמר כבר הקדמנו באמרנו כי החפץ בדבור אם לא יהיה מה שתקנו אותו לו בעלי הלשון היה חפוי ומרמה וזה לא יכשר. ויאמר לו כי זה אשר תזכור אותו יוליך אל היותו יתעלה לו חפץ שיודיענו חפצו בדבורו לא היה יכול ואין שם עלה נדע אותה למניעתו ממנו. ודע כי המופת אשר הוא ראיה על דברי הנביא כי הם אמת לא יוסיף על שיאמינו שולחו בדבורו ויעיד לו כי דברו אמת. וכאשר לא נאמין בדבור ונעביר כי אין חפצו יתעלה בו מה חייב אותו פשופה ומקל והומר שלא נאמין במופת ואם יקבל השואל זה על נפשו נפסיד אותו כאשר הקדמנו. ועוד אין לשואל שיאמר כי הוא ית׳ חפץ בדבורו חלוף פשוטו משיאמר כי לא חפץ בו כלום. ואם אמר כי חכמתו ית׳ תביאו שיעשת אותו לחפץ. ויאמר לו וגם חכמתו תביאו שיעשה אותו לאופן אשר הוא מתוקן לו. ואתה אם תעביר חלוף זה יחייב עליך שתעביר מאשר אמרנו והפלט

[1]) ואם לא.

עליך. ואם יאמר כי זה אשר השלכתם עלי וחייבתם יוליך אל נפיצת מה שנודע מהיות המבין למעשיו היודע בהם לא יעשה אלא לחפץ והוא ית׳ כבר נתקיים כי הוא יודע וזה יחייב בו אשר אמרנו ואין כמו זה כאשר אמרתם. יאמר לו כאשר נתקיים מה אמרת כן גם נתקיים כי מי שהוא יודע בדעת ובבינה ובחכמה [177 b] באשר ידבר דבור יש לו משמע ואין חפצו משמעו ולא יסמיך אל דבורו מה שיגלה חפצו יחשב פשוט והדיוט לא חכם ומבין וזה יחייב שלא נעכיר בדבורו ישתבח כמו זה אבל הוא כן מקל וחומר ואם אמר זה אשר אמרתם כלו בנוי על עקר והוא כי הוא ית׳ כבר דבר וחדיש מה ששמו דבור ויש לו שאומר מאין כי הוא מדבר עד שתחיבו עלי מה אמרתם וכמה תבטלו כי הוא עשה מן המין אשר כמותו יהיה דבור. ואם היה אינו מדבר ואין אתם יכולים לומר כי ידעתם בודאי כי הוא מדבר כאשר ידעתם בודאי כבני אדם כי הם מדברים עמכם ומפנים הדבור אליכם. יאמר לו אנו נדע בראיה כמו שזכרנו מקדם כי חפצו בדבורו אותנו אנחנו כי כאשר יאמר הוי אנשים הוי חכמים הוי גבורים הוי מצווים וכיוצא בזה. יהיה זה הדבור נעשה בלשון להפועלה מוסגלה חוב שתהיה חפצו ית׳ ואם אינו כן יבוא החפוי בדבריו. אבל חוב על מי שישמע כי השליש והמלך דבר כמו זה המין ולא ידע חפצו בודאי בדבורו שיקח דברו על משמעו על המנהג שאמרנו מקדם.

ודע כי זה העקר כאשר יתקיים לא ישאר חלוף אלא מבאות אחרות והוא היש לדבור משמע ילקח עליו או אינו כן. והלא הוא כלל או פרט. או פרט או כלל או הוא תנאי בדבור או אינו כן. או מוציא מן הדבור מקצתו או אינו כן. או הוא מוכלל או אינו כן או הוא מתקון התורה והכתוב או אינו כן או הוא מוכלל או אינו כן. או יבוא תחתיו כל המין כגון הנוגע במת הנואף והנואפות. או אינו כן. או הפרט אשר יביא אחר הכלל הוא החפץ בכלל לבד או הוא וזולתו. או הוא על דרך אמת או על דרך עובר. ואם יהיה הדבור מתקון התור׳ ויש לו עקר בלשון הוא הדבר המוסגל שיאמר או אינו כן או הוא עלה או אינו כן וכל שיוצא באלה המינים משיכול שיביא לו חלוף וכל זה לא יחייב נתיצת מה שאמרנו. אבל החוב עלינו החפוש והפלפול והחקירה וביאור האמת מן הבטל. וכבר נתגלה בזה הכלל מה חפצנו והדבור [178 a] בתקון השב אל התורה אין למנעו ממנו אם יתקדם עליו זולתו כי אנו כבר ביארנו כי ההתחלה בו נמנעת וכאשר נתקיים התקון מבעלי הלשון על הדברים שידברו בהם יכשר אחר כן תקון לשון בכתב ובדברי הנביאים כגון שיאמר המחייב התורה ית׳ בכל עת שאדבר עמכם בכן וכן חפצו כי כן וכן ואין משפטו יתברך בזה אלא כמשפטנו כאשר יתכן מן האחד ממנו שיאמר לזולתו כאשר אומר לך תן לי הסיף חפצי בו הרומח וכמו זה יתאמת ממנו ישתבח שיתקן בתורה. ואם יאמר מה הוא שיצריך אל זה ויכול שנדע חפץ המצוה בתורה יתע׳ בדברו עמנו בלשוננו והלא הדבור בלשון אחר על זה הדרך יהיה כמו תוספה אין בה ממש. יאמר לו דבריך אשר דברת היה יכול שנדע חפץ המצוה בתורה ברוך הוא אם ידבר עמנו בלשונינו אינו כאשר אמרת מחמת שאין בלשונינו שם נדע בו המעשים אשר ביאר אותה הכתוב בבהמה אשר קרא שמה עולה בעבור אותם המעשים ואיך נוכל לדעת חפצו יתברך בזה השם ואנשי הלשון לא ידעו מעני זה השם כתקונם כאשר ידעו עמו והחפץ בזמן התורה אבל זו ההועלה לא עלתה על לבם. ולכן אין להם חפץ לעולם שיתקנו לה זה השם כאשר ידעו ההועלות בכל השמות אשר ידיעתם בהם הגרימה אותם הצריכה אל תקון השמות אשר ידיעתם בהם לכל בעלי השמות כגון

אכל ושותה וזולתם. כי המעשים אשר הכליל אותם שם עולה מן הסמיכה והשחיטה וזולתם. ההועלה בהם לא תשוב העולם הזה. אבל היא מן הצלחת הצווי לכן היתה הקריאה בזה השם עומדת על חפץ המצוה חוץ מחפץ אנשי הלשון אשר היתה קריאתם לבעל השם. כשם אשר כחרו אותו לו עומדות על מה שידעו בו או מן ההנאה השבה אל העולם הזה. וו היא תשובת השואל. אם יהיה חפצו באמרו היה יכול שנדע חפץ המצוה בתורה ית' אם ידבר עמנו בלשוננו כי ידבר במלה מן הלשון תועיל כהועלה במלה אשר בתקן התורה. ואם אין זה חפצו אבל יחפוץ [178b] כי יכול דעת חפצו ית' ואם לא יזכור לנו על כל אודות מלה מתקון התורה אלא יפרש לנו מה שנעשה בבהמה הנקרא שמה עולה במלות בלשוננו וכגון שיאמר הביאו הבהמה הפלונית אל מקום הפלוני ועשו ידיכם על ראשה והוציאו רוחה ממנה על דרך כן וכן וישלים שאר הציווי בה על זה המנהג אשר לא ישאר עמו צריך אל קריאה עולה. נאמר לו כי המצוה יתברך ככר עשה כן ולולי עשותו זה לא ידענו טעם עולה מה הוא ואם היה ישתבח ראה בחכמתו שיקרא שמה אחר אלו המעשים אשר פרש אותם בשם ותקן אותו לך יועיל כל אלו המעשים שלא נהיה צריכים בשאר המקומות אל זה הפרוש והיה ברוך הוא בזה המין מקצר הדברים ולכן תראה אותו אחר אשר נתקיים זה התקון יזכיר על דרך הסמכה אל השם הנלמד מהמקרא כמשפט הרמוה אל מקום ההתחלה כלמוד ויזכור אותו על דרך חזוק. ודע כי עם זה אשר זכרנו היה יכשר שיעשה יתברך השם הנלמד מן המקרא אשר יכליל המעשים המוסגלים בכלל הדבור אשר אינו מועיל בלשון כעשיית אנשי הלשון בתקון השמות בתחלה מחמת כי הם מתחברים בדברים אחד. אבל ואם לא עשה כן אלא תקן לו שם אחר כאשר ראה בחכמתו מן ההצלחה לנו לא עשאו ריק מדמיון בינו לבין השם השב על הלשון. הלא תראה אל קריאתו הבהמה הנשרפה כלה עולה בעבור הסמכת ההועלה בשם הנלקה מן הלשון והוא העליה אל הועלתו הנלקחה מן המקרא והוא המעשים המוסגלים בו. והדבור בחטאת ובאשם וזולתם על זה המנהג. ויאמר כמו בזבת ונדה ונדר וכל שיוצא בהם כי הם מן השמות הנלמדות מן התורה ואם יהיה כן יהיה משפט הכל אחד. והוא אשר הקדמנו ואם לאו אבל היא מן השמות הנודעות מן התורה והיה החלק הראשון כאשר זכרנו ממשפטו. וזה החלק קרוב ממנו ממקצת הפאות. ובאור הפרק בין אלו השמות ובין השמות המוקדמות הוא כמו לא יתכן שיאמר בשמות הידועות בלשון כי הוא מתקון הלשון בלא [179a] באור כן לא יאמר בשמות הידועות טעמן בתורה כי היא מתקון התורה על דרך שלוח אבל בבאור. הלא תראה כי חוב בתחלת התקון בין אנשי הלשון שיהיה ביניהם קיום בההרמזה והדומה לה על קריאת מקצת מה שתוליד אותו העוף ומקצת רמש הארץ ביצים וכשהיה ידוע בין אנשי הלשון הסגל הזה השם אם יהיה הדבור בו משולח לא מוסמך אל הנולד בלא ביצים של תרנגולים חוץ מזולתם מן העופות ומן הרמש לא יהיו צריכים שיאמר מקצתם למקצת או ירמוז אליו במה עמנו כאשר אומר לך קנה לי בצים חפצי מכל שיפול עליו זה השם הם ביצי התרנגולים. וכן השם הנלמד מן המקרא והשם אשר נודעה הועלתו בכתב או החלק הראשון נפל ממנו ית' דומה בתקון עם המצווים בצווי בו בהורעתם קיום ההועלה בו ואז תהיה הקריאה בו ראויה לו באמרו אחרי פירוש הועלתו עולה היא אשה הוא' מנחה היא, חטאת היא. ונדה ונזיר אינם כמו זה כי הכתוב לא פרש הועלתם וזכר בסוף מה שיתחייב נפילת השם עליהם ולא אמר נדה היא נזיר הוא וזה ההפרדה היא

אשר חייבה שיאמר בהם כי הקרוב חיותם מן השמות הידועות מן המקרא. ועל כל
אודות היות זה קרוב או הוא קרוב ורחוק. אם הוא רחוק לא ישחית דבר ממה שדמינו
נזכור אותו. וכבר אמרנו מקדם כי הסבות והמונות יבואו בדבור השב אל הלשון
יתקיים מפאות והמקום אשר אנו מדברים בו כמותו ויכול שיאמר אומר כי ממא ומהור
מתקון הלשון ויאמר זולתו אין הוא אלא מתקן שרעי והוא הכתב. ואשר ילך אל
זה הספקה על מי שלא ישוב אל לבו הוא תקון הכתב דומה לתקון הלשון ממקצת
האופנים כאשר אמרנו מקדם ויחשב ממי שזכרנו או כי המלה מהלשון מחמת כי
עולה בעקור הלשון יפול על אשה עולה ובהמה עולה וזולתם או זו עלייה היתה
ונאמר כבהמה וכעוף העושים על המזבח עלה ונתקיים בהם הטעם אשר בלשון
והוסיף הכתי [179b] אשורים אחרים אם לא יתקיימו בהם לא יהיו ראויים לזה
השם על מנהג הכתב ולו עלתה הבהמה על השמים לא נאמר בה בלמוד המקרא
עולה. הדבור כהחטאות ילך על זה מחמת שהיא תלויה בחטא ממקצת הפאות וכן
האשם. וכאשר היתה האשה הזבה מרחקת מן המהורים נקרא שמה נדה אשר הגדי
כטעם הרחוק. ואין חוב שילך זה השם אל כל מי שהוא מורחק מן המהורים ויפול
על בעלת מת אשר הוא רחוקה מהם כרחוק הנדה למה שיזכור אותו כי כל שהוא
מזה המין אין הליכתו אל כל מקום חובה אלא נשמור בו מה שתתקיים עליו הראיה
ונזיר עקרו נמי המניעה ועשה אותו הכתב על מניעה מוסגלה. וגם הוא מתחלק
בכתב ואין חובה הליכתו אל כל מקום שנמנע ממנו ולכן מי שימנע מהליכת הים
והמדבר לא יקרא שמו נזיר וכל שיוצא בו ולזה אשר המצוה יתברך בתקון המלות
אשר בכתב כגון אשר אמרנו יכשר ויש בו הועלה ואינו רע לעלה אחרת. ולא זכרנו
זה הדרך בה חפץ בתקון השם המקרא בעבור שנעשה הדבור קצור עליו אבל יתאמת
בו זולת זה ויכול שיהיה בו חפצים הרבה ואחר קיום זה החוב עלינו כאשר ידבר
יתברך בדבור אשר אמרנו וידיעתנו בחפצו על מנת אותו שנתחזק בו ונשפוט לו מזו
הפאה כמשפט הידוע מן הלשון ולא נניח זה המנהג אלא בראיה מחמת כי הוא מזה
האפן כמו דברי אנשי הלשון וכאשר חוב עלינו שנתחזק בפשוט ועל מנת שאין ראיה
על חלופו כן חוב בדבור הכתב ולולא כי הוא כאשר אמרנו היתה הספקה תבוא עלינו
כפתרון לתקון הכתב ולא יכשר ממנו שנעזוב נפשנו על זו הספקה מחמת כי זו
הפתרון ראיה על חפץ המותר יתברך כי לא נדע חפצו בודאי אבל בראיה וכבר אמרנו
מקודם כי הדבור שהוא על דרך עובר ואם לא נעשה שיועיל בפשוטו הוא מחמת
שנודע בו החפץ ואם אינו במשמעו חוב עלינו שלא נבטל הטעם שלו והוא מזו
הפאה כמו האמת והתקון [180a] הכתבי מקל וחמר שיהיה כן מחמת שמשפטו
כמשפט תקון הלשון והיה הפתרון לו בדבור המבואר בלשון אשר נדע בו החפץ
כמו ההרמזה כתחלת תקון הלשון יהיה מזו הפיאה אין בינו ובין הדבור האמת בלשון
פרק ואנו אמרנו מקדם כי הדבור המתוקן אמת בלשון לדבר היה יכול שיהיה בחילופו
אבל יכול שתהא המלה האחת אמת בשני דברים מתחלפים וזה יוכיח אשר חפצנו
באור ונשאר עלינו הדבור המבאר שאין אפן נקיש על זה התקון הכתבי ואין חוב
לקיחת עלה ממנו ונשפוט בעבורה למקומות אחרים ואנחנו מכור שבזה שבעזרת שדי.

פרק בו דע הדבור המועיל על שני חלקים ממנו מועיל בנפש התקון
ותתחלפה הועלתו פעם תהיה מוסגלה. ופעם תהיה מכללת. ואם תלך ההועלה אל
מקומות הרבה ותכליל יהיה הדבור אשר בו אותה ההועלה כלל. ואם תהיה ההועלה
מקוצרה אשר הולכת ולא מכללת היה הדבור מוסגל מקוצר ואלו המשפטים אינם

לדבור לא למינו ולא לצורתו אבל כלל התקן כאשר בארנו וזה הוא האמת להליכתו.
אחר הועלתו אם יהיה משלח אין עמו ראיה תביא אותו ממשמעו וההקשה תכשר
בזה והוא שנשפט לדבור בכל מקום שהוא ההועלה קימה במשפט אחד. ומן הדבור
מה שהוא מועיל במציאתו על דרך מוסגלה ומנהג ידוע וההועלה בו שמורת על זה
לא עקר התקן וזה המין אין שם פנים להליכתו אל כל מקום. אבל ידוע החפץ בו
כאשר אמרנו וזה הוא העובר ואין פנים להקשה עליו כמו ההקשה על האמת.
ולולי זה הפרק הוי שוים וזה החלק השני. ואם היה כשר שילך אל מקומות כשר
נמי שיעמוד במקום אחד ואנו צריכים לדעת איך דרך הדבור בו ועל איזה מנהג ידברו
בו המדברים ולחקור בזה מחמת כי עקר התקן בו אינו ראי לנו כמו האמת ואם היה
האמת יכול שישתנה מההליכה אל ההסגלה וידברו בו על זה המנהג ויהיה לכן
במשפט העובר מזה האפן ונהיה צריכין בו אל חקירה יתרה וכאשר [180 b] היה
האמת מזה האפן כמותו היה משפט הכל אחד. ואחר זה לא ימנע שיהא השנוי
במלת תרץ מזולתה וכה אם תהיה על אפן תרץ מזולתו וחוב שיהא שם מעני ילך
אל זה השנוי בעבור זה שיהא צריך בתחלה אל תקן השמות והאשורים ויבוא בזה
השער היות הדבור נודע בדבר מוסגל מחמת שהצורך אליו חזק אם בהיותו מוסגל אם
בהיותו כלל אם בהיות הדבור תלוי במה אשר הוא מוסגל באשור או באשורים הרבה
או בעבור כי נמצא על פנים. או בעבור כי נתחייב בגללו משפט מן המשפטים וכבר
בא בזה הכלל תקן המלות הידועות מן הכתב. והמתקן אותם יתברך ואם לא תמצים
לא יתכן שיתקיימו אלא כאשר זכרנו היה דברו ותקונו כמו תקונינו ודברינו ונפל
השנוי בדבור מאפן אל אפן והעתקתו ממקומו על הדרך שתחייב אותו החכמה והועיל
אחר כן בראיות ובפתרון ולו היה מצאוי על מנהגו בלשון בלא שנוי לא היה מתקן
התורה ולא מועתק מעקרו ולא אמרנו כי הוא כמו העובר אשר הוא מצרך אל ראיה
בחלוף האמת ולא אמרנו כי הוא כמו הנודע אלערף אללגוי בלשון אשר הוא
מצרך אל חקירת מנהג הדבור ועל זה חוב שיהא תקן הכת' עומד על מה שיוכיח
על החפץ בו ועל ראיה תראה אותנו אם הוא מוסגל על דרך. אם הוא מכליל על
דרך. בחלוף האמת הנודע בלשון אשר אינו צריך אליה כלו ולכן אמרנו כי כמו לא
נקיש על העובר כן לא נקיש על תקן הכתב כי הם מתחברים כאשר אמרנו ונתקיים
הפרק בין השמות הנקראות במקרא בתקן המקרא ובין זולתה הבאות על דרך הלשון
בלתי אם יהיו לשניות שבמקרא משפטי הדבור האמת בראיות קימות עם זה יהיה
הכל שוה בעבור הראיות בלבד. ואשר זכרנו עתה הוא החלוק העומד בדיעה בין
שהוא כן בתורה ובמקרא בין שאינו כן והדרישה בכתוב תוכיח זה או זה. ואנחנו
נדבר אחר זה בשאלות מה שינלה לך מקצת זה הכלל בעזרת שדי וכאשר נשלם עד
הנה הדבור בתקן הלשונות נשוב אחר זה אל באור מה אנו צריכין [181 a] אליו
ממה שאמרנו כי אלו הדברים הקדמות להם ומקילים אותם ונתחיל בעזרת הראיות
אשר נסמכו אליהם אנשים בהיות האיש והאשה בעריות כמו גוף אחד ואדם אחד
ומה הוציאו מזה מן האסורים ונבאר האמת מן הבטל והקרוב מן הרחוק בעזרת אלהינו.

Inhalt.

Berichtigungen.

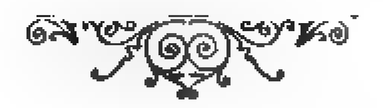
S. 3, Z. 16 „polemischen Schriften“ l. „einer polemischen Schrift“. — S. 13, A. 1, Z. 3 l. „auf diese Zeit“. — Ebenda Z. 2 v. u. „Rabbi“ l. „Rab“. — S. 14, A. 1 vgl. Berachoth 61 a. — S. 29 A. l. cod. Warn. 5. — S. 37, Z. 15 „seinen“ l. „einen“. — S. 40, Z. 15 „Gegensände“ l. „Gegenstände“. — S. 44, Z. 2 v. u. l. „Körper zu schaffen“. — S. 51, Z. 23 „Birne“ l. „Linse“. — S. 54, Z. 8 „ein“ l. „eine“. — Ebenda Z. 22 l. „Josef al-Baṣîrs“. — S. 55, Z. 1 „keine“ l. „eine“. — Ebenda Z. 7 l. „folgende“. — S. 56, Z. 19 v. u. الثواب l. للثواب. — S. 59, Z. 17 l. „ausdrücklich erlaubt werden“. — S. 62, A. 1 gehört zu Z. 1 v. o. — S. 77, Z. 6 „ein bequemes“ l. „das bequemste“. — S. 78, Z. 12 l. „Haben Vernunftwesen von Vernunftwegen das Recht“. — S. 79, Z. 12 „der dessen Sinn“ l. „dessen Sein (richtige Natur) kennt“. — Ebenda Z. 1 v. u. „besitzt die Macht etc.“ l. „hat Kenntniss von dem, über was sie Macht besitzt“. — S. 85, Z. 13 „der Satz im Zusammenhang“ l. „dem Satz ein Zusammenhang“. — Ebenda Z. 7 v. u. „במסכנת“ l. „כמסכנת“ zweimal. — S. 89, A. 4, Z. 9 ist nach Med. Jew. Chron. I, S. 79, Z. 15 u. 81, S. 1 ff. zu berichtigen. — Anhang, S. I, Z. 2 l. „Bl. 155b“.

S. 38—40 und ebenso die letzten Absätze von S. 77 und S. 79 enthalten keine Analyse, sondern eine wörtliche Uebersetzung der betreffenden Stücke von Ber. r.

Bericht

des

Curatoriums.



Das verflossene Jahr brachte uns, nach dem im vorigen Berichte erwähnten tiefschmerzlichen Trauerfalle, auch ein Freudenfest: die Feier des achtzigsten Geburtstages des hochverdienten Vorsitzenden des Curatoriums unserer Anstalt, Herrn Sanitätsraths Dr. S. Neumann, am 22. Oktober 1899. Ein Freudenfest um so mehr, als der Jubilar es in voller, fast jugendlich zu nennender Rüstigkeit und Frische des Körpers und des Geistes begehen konnte. Die unermüdliche und schöpferische Thätigkeit, die Herr Dr. Neumann als Arzt, in der Stadtverwaltung, auf dem Gebiete der Statistik und ganz besonders zur Förderung, Stärkung und Hebung des Judentums nach vielen Seiten hin entfaltet hat, fand durch siebzehn Deputationen und zahlreiche Adressen laute und glückwünschende Anerkennung von Seiten mannigfacher Behörden, Vereine und Anstalten, sowie berufenster und hervorragender Persönlichkeiten. Im Namen der Lehranstalt begrüssten ihn das Curatorium, das Comité einer neu begründeten Neumann-Stiftung, das Lehrerkollegium sowie eine Abordnung der jetzigen und früheren Hörer. Die geist- und gemütvolle Weise, in der der Jubilar die Ansprachen und Adressen beantwortete, lässt uns ein noch langes segensreiches Wirken des verehrten Vorsitzenden an unserer Anstalt erhoffen. Herr Dr. Neumann hat die bereits 35000 Mark betragende Stiftung, die seinen Namen führt, für die allgemeinen Zwecke unserer Lehranstalt bestimmt. Hier, wo zur weiteren Entwickelung der Lehrthätigkeit noch so viel zu thun ist, öffnet sich für die Freunde des Jubilars, sowie für die Förderer der Wissenschaft des Judenthums ein weites Feld der Bethätigung. Hoffentlich werden sie ihr Interesse für den Mann und für die Sache durch umfassende Betheiligigung an der Neumann-Stiftung kund thun.

Dr. M. Philippson,
Stellvertretender Vorsitzender.

Bei Gelegenheit dieses Jubiläums haben Herr Sanitätsrath Dr. Neumann und der ihm eng befreundete Herr Bernhard C. Croner der Bibliothek der Lehranstalt das werthvolle und höchst dankenswerthe Geschenk von 405 hebräischen Werken aus der Landshut-Sammlung zugewendet: eine kostbare Bereicherung unserer Bücherei, insbesondere aus dem Gebiete der synagogalen Poesie. Und wie die Trauerfeier für unseren unvergesslichen Steinthal zeitlich nur wenig dem Jubelfeste Neumanns vorherging, so sind beider hochverdienter Männer Namen auch in der Bereicherung unseres Bücherschatzes verbunden: Frau Professor Steinthal schenkte uns 150 Bücher und Broschüren bibelexegetischen und literar-historischen Inhalts aus dem Nachlasse ihres verewigten Gatten.

Der frühere Vorsitzende des Curatoriums, Herr Geheimer Regierungsrath Prof. Dr. M. Lazarus, feierte am 30. Nov. 1899 die fünfzigste Wiederkehr des Tages seiner Doktorpromotion. Curatorium und Lehrercollegium der Lehranstalt übersandten ihm dazu ihre aufrichtigen Glückwünsche.

Curatorium

In der ordentlichen **General-Versammlung** (am 30. April 1899) sind nach Erstattung des Verwaltungsberichtes und Ertheilung der Decharge die nach dem Turnus ausscheidenden Mitglieder des Curatoriums Sanitätsrath Dr. S. Neumann, Dr. Heinrich Meyer-Cohn und Georg Meyer wiedergewählt worden; ausserdem wurde, an Stelle des ausgeschiedenen Herrn Rechtsanwalts Dr. Felix Landau, Herr Max Weiss neugewählt.

Hörer

Die **Frequenz** der Lehranstalt ist aus folgenden Daten ersichtlich:

Die Zahl der **ordentlichen Hörer** hat betragen:

Im Sommersemester 1899 23 (16 Deutsche, 7 Reichsausländer — 5 aus Oesterreich-Ungarn, 2 aus dem russischen Reiche —).

Im Wintersemester 1899/1900 26 (18 Deutsche, 8 Reichsausländer — 5 aus Oesterreich-Ungarn, 2 aus dem russischen Reiche, 1 aus Amerika —).

Sämmtliche Hörer waren Maturi.

Von den derzeitigen Hörern gehören der Lehranstalt an seit 1893, 1; 1895, 1; 1896, 1; 1897, 9; 1898, 7; 1899, 7 Hörer.

Ausserdem wurde die Anstalt von 9 **Hospitanten** (2 Deutsche und 7 Ausländer) besucht.

Die Rabbinatsprüfung hat bestanden: Herr Dr. E. Hofmann. — Von früheren, bereits im Predigtamte befindlichen Hörern sind berufen worden: die Herren Rabbiner Dr. L. Blumenthal aus Danzig nach Berlin, Rabbiner Dr. E. Kalischer aus Pasewalk nach Stolp, Dr. N. Steinhart aus Kojetein nach Brünn in Mähren; ferner sind neu berufen worden: Die Herren Rabbiner Dr. L. Lucas nach Glogau, Rabbiner Dr. H. Malter als Docent an das Hebrew Union College in Cincinnati, Dr. B. Kellermann nach Konitz, Dr. D. Künstlinger als Religionslehrer an höheren Lehranstalten nach Krakau, Dr. M. Rachmuth nach Waidhofen a. Thaya in Oesterreich, Dr. M. Warschauer nach Berlin, Dr. M. Worms nach Neustettin in Pommern und der akad. gebildete Lehrer S. Sachs als Religionslehrer an höheren Lehranstalten nach Breslau.

Die sabbatlichen Uebungspredigten der Hörer in den Berliner Gemeindesynagogen sind unverändert fortgesetzt worden. — Mit dem Predigtamte für Festtagsgottesdienste sind von der hiesigen jüdischen Gemeinde 1899 acht Hörer betraut gewesen.

Der Preis aus der Moritz-Meyer-Stiftung ist am Todestage des sel. Stadtrath Moritz Meyer vom Lehrercollegium dem Hörer S. Fuchs zugesprochen worden.

Lehrcurse für den Religionsunterricht

An dem **Lehrcursus** zur Ausbildung von akademisch gebildeten Lehramtskandidaten und Lehrerinnen für den Religionsunterricht haben theilgenommen:

Im Sommer-Semester 1899 5 Lehramtskandidaten und 5 Lehrerinnen.

Im Winter-Semester 1899/1900 4 Lehramtskandidaten und 4 Lehrerinnen.

Die im Berichtsjahre gehaltenen Vorlesungen sind in der Anlage A, — die unserer Bibliothek zugewendeten Geschenke in der Anlage B enthalten.

Finanzbericht

Die **Einnahmen und Ausgaben** der Lehranstalt im Berichtsjahre 1899 werden in der Anlage C nachgewiesen. In den Einnahmen sind auch enthalten die Geschenke, welche wir im Jahre 1899 empfangen haben; wir sagen den verehrten Gebern für die der Lehranstalt bewiesene Theilnahme unseren aufrichtigen Dank.

Es sind eingegangen:

A. Für den **eisernen Fonds:**

1. Von Herrn Julius Rotholz zur Erwerbung der immerwährenden Mitgliedschaft Mk. 600.—
2. Von den Geschwistern v. Bleichröder zum Andenken an ihren sel. Vater Gerson von Bleichröder . . . . „ 1000.—
3. Von Herrn Bernhard C. Croner anlässlich seiner silbernen Hochzeit . . . „ 1000.—
4. Von Frau Stadtrath Nanny Meyer . „ 1000.—
5. Von einem Ungenannten durch Herrn Sanitätsrath Dr. S. Neumann . . . . „ 500.—
6. Von Herrn Commerzienrath C. B. Simon „ 300.—

B. Für **laufende Ausgaben:**

Der jährliche Beitrag der Jüdischen Gemeinde hier . . . . Mk. 5000.—

Stipendien-Kasse

Bei der **Stipendien-Kasse** (Anlage D) sind folgende Gaben eingegangen:

1. Von der Jacob Hirsch Brandenburg-Stiftung Mk. 802.—
2. Von Herrn Rabbiner Dr. Rosenzweig . „ 15.—
3. Von Herrn Landtagsabgeordneten Dr. Max Hirsch . . . . „ 20.—
4. Rückzahlung von einem früheren Stipendiaten „ 10.—

Aus den Montags-Vorlesungen sind der Stipendienkasse in diesem Jahre zugeflossen . . . „ 1418.51

Vorträge haben in diesem Jahre gehalten:

Herr Rabb. Dr. **Porges** aus Leipzig: „Jüdische Erwerbs- u. Vermögensverhältnisse im XIII. Jahrhundert.“

Herr Syndicus Dr. **Georg Minden**: „Das Volksmärchen von der bösen Rabbinerin“.

Herr Rabb. Dr. **Paul Rieger** aus Potsdam: „Das Judenthum an der Wende des Jahrhunderts“.

Herr Dr. **Martin Schreiner**: „Die Sittenlehre des Islâm und ihre Beziehungen zum Judenthum".

Herr **Karl Emil Franzos**: „Aus einem ungedruckten Roman".

Herr Landtagsabgeordneter Dr. **Max Hirsch**: „Ein Stück soziale Frage, mit Rücksicht auf die Bibel".

Im Jahre 1899 waren 19 Stipendiaten vorhanden (aus Deutschland 10, Reichsausländer 9).

David Herzog'sche Freitisch-Stiftung

Die David Herzog'sche Freitisch-Stiftung hat an durchschnittlich 12 Hörer 3446 Tischmarken verteilt und hat hierfür Mk. 2584,50 verwendet.

Wir wollen auch diesen Bericht nicht schliessen, ohne die Darlehnskasse der Hörer dem Wohlwollen unserer Gönner und Freunde dringend zu empfehlen.

BERLIN, im April 1900.

Das Curatorium

der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums.

Dr. **S. Neumann,** Vorsitzender. Dr. **M. Philippson,** stellvertr. Vorsitzender.
Georg Meyer, Schriftführer. Dr. **Heinrich Meyer Cohn,** Rendant.
Berthold Simon, Controleur.
Ludwig Max Goldberger. Dr. **M. Lazarus.** Dr. **Paul Meyer.** **Max Weiss.**

Anlage A.

Verzeichniss der im Berichtsjahre gehaltenen Vorlesungen.

Im Sommer-Semester 1899:

Herr **Dr. Baneth:** 1) Talm. stat: (Jeruschalmi und Babli) P'sachim Cap. II, 4 St. 2) Talmud Babli cursorisch: Baba Meṣi'a Cap. IV (Fortsetzung), 4 St. 3) Jore De'a (Tur und Schulchan 'Aruch) XXXV—XXXIX 2 St. 4) Eban ha-ezer Hil. Giṭṭin (Fortsetzung), 1. St. 5) Mischne Tora, III. Buch, 2 St. 6) Einleitung in den Talmud (Fortsetzung), 1 St. 7) Talmud Babli stat.: Ḥullin Cap. VII priv. 4 St.

Herr **Dr. Maybaum:** 1) Lektüre des Bereschith rabba, 1 St. 2) Homiletische Uebungen, 2 St.

Herr **Dr. Schreiner:** 1) Alte Pentateuchcommentare, 2 St. 2) Erklärung der 12 kleinen Propheten, 2 St. 3) Einleitung in die heilige Schrift, 2 St. 4) Historische Uebungen, 1 St. 5) Erklärung von Saadja's Emunoth we-deoth, 2 St. 6) Geschichte der Juden, 2 St.

Im Winter-Semester 1899/1900:

Herr **Dr. Baneth:** 1) Talm. stat.: (Jeruschalmi und Babli) P'sachim Cap. II. (Fortsetzung), 4 St. 2) Talmud Babli stat.: Ḥullin Cap. VII (Forts.) 3) Talmud Babli cursorisch: Baba Meṣi'a, Cap. V, 4 St. 4) Jore De'a (Tur und Schulchan 'Aruch) XL—L, 2 St. 5) Eben ha-'ezer Hil. Giṭṭin (Fortsetzung), 1 St. 6) Mischne Tora, III. Buch (Fortsetzung), 2 St. 7) Der jüdische Kalender, 1 St.

Herr **Dr. Maybaum:** 1) Lektüre des Bereschith rabba, 1 St. 2) Homiletische Uebungen, 2 St.

Herr **Dr. Schreiner:** 1) Alte Pentateuchcommentare, 2 St. 2) Erklärung des Buches Ezechiel, 2 St. 3) Einleitung in die semitische Religionsgeschichte, 2 St. 4) Erklärung des More Nebuchim des Maimonides, 2 St. 5) Geschichte der Juden, 2 St. 6) Historische Uebungen, 1 St.

Verzeichniss der für Lehramtscandidaten gehaltenen Vorlesungen.

Im Sommer-Semester 1899:

Herr **Dr. Baneth:** 1) Pentateuch, 2 St. Hebr. Grammatik, 1 St.

Herr **Dr. Maybaum:** Bibelkunde, 1 St.

Herr **Dr. Schreiner:** Geschichte der Juden, 1 St.

Im Winter-Semester 1899/1900:

Herr **Dr. Baneth:** 1) Lektüre der Propheten, 2 St. 2) Uebersetzung und Erklärung der Gebete, 1 St.

Herr **Dr. Maybaum:** Geschichte des Gottesdienstes, 1 St.

Herr **Dr. Schreiner:** Geschichte der Juden, 2 St.

Anlage B.

Unsere Bibliothek hat in diesem Berichtsjahre ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern einen bedeutenden Zuwachs durch Schenkungen erfahren, für die wir den nachbenannten Geschenkgebern hiermit unseren verbindlichsten Dank aussprechen.

Alliance Israélitélite universelle in Paris: 1) Dembo, L'abattage de boucherie; 2) D. Hoffmann, der Schulchan Aruch II. Aufl.; 3) Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef, I u. III; 4) M. Rawicz, der Tractat Kethuboth II. Th. — **Anonymus:** 1) H. S. Hirschfeld, Ueber Wesen und Ursprung der Religion; 2) 8 Gebetbücher. — Justizrath Dr. **E. Apolant:** מחזור ed. Heidenheim. — Prof. Dr. **W. Bacher in Budapest:** Publicationen der isr. ungar. Literaturgesellschaft XI. — Dr. **Baerwald** in **Frankfurt a. M.:** Programm der Realschule 1900. — Dr. **E. Baneth:** Ursprung der Sadocäer und Boetosäer. — Dr. **J. Berditschewski:** 1) מבית ומחוץ; 2) ערכין. — Dr. **S. Bernfeld:** מיכאל זאקש. — Prof. Dr. **L. Blau in Budapest:** 1) Kaufmann David. Emelekébeszed; 2) Magyar-Szidó Szemle 1899; 3) Wahrmann Sandor. — Bankier **Julius Bleichröder:** Quellen zur Geschichte d. Juden in Deutschland II u. III. — **Salomon Buber** in **Lemberg.** 1) ילקוט המכירי על פי תהלים; 2) מדרש איכה רבה. — **Centralverein deutsch. Staatsbürger jüd. Glaubens:** Im deutschen Reiche 1899. — **Prof. Dr. D. Chwolson in Petersburg:** 1) Catalog der hebr. Bücher in der Bibliothek des D. Chwolson; 2) ראשית מעשה חרסים. — Dr. **B. Cohn** in Strassburg i. E.: Tabellen, enthaltend die Zeitangabe f. den Beginn der Nacht und des Tages. — **Frl. Cohn:** 1) ברית חדשה; 2) Gebetbücher; 3) Herxheimer, Pentateuch; 4) יסודי הדת 5) Johlson, שרשי הדת. — Dr. **H. M. Cohn:** 1) Jüd. Presse 1899; 2) Oesterr. Wochenschrift 1899. — **J. Cohn:** המגיד 1899. — **Bernhard C. Croner** und **San.-Rath Dr. S. Neumann:** 405 hebräische Werke aus der Landshuth-Sammlung. — **Deutsch-Israel. Gemeindebund:** 1) A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom; 2) Mittheilungen No. 50,51; 3) Statistisches Jahrbuch des D. I. G. B. 1899. — Prof. Dr. **G. Deutsch** in Cincinnati: Jear Book of the Central Conference of Amerikan Rabbis. — Rabb. Dr. **A. Eckstein** in Bamberg: 1) Nachträge zur Geschichte d. Juden im ehem. Fürstbistum Bamberg; 2) 1 Festpredigt und 10 Trauerreden. — Dr. **J. Elbogen in Florenz:** Der Tractatus de intelectus emendatione u. seine Stellung z. Philosophie Spinozas. — **Feldmann:** חניך. — Landgerichtsdirektor Dr. **Felisch:** 1) Die Fürsorge für die schulentlassene Jugend; 2) Vereins-Mittheilungen u. d. 3. Bericht d. Freiwill. Erziehungsbeirat f. schulentl. Waisen. — **Gesellschaft f. Sammlung u. Conservierung von Kunst u. histor. Denkmälern des Judenthums:** II. Jahresbericht. — Rabb. Dr. **L. Haunes** in Konstanz a. B.: Predigt. — Dr. **M. Hildesheimer:** Berichte der Religionsschule der Adass Jisroël 1896 — 1900. — **Israelit.-theol. Lehranstalt** in **Wien:** Jahresbericht 1899 nebst d. wissenschaftlichen Beilage. — **H. Itzkowski:** משניות mit deutsch. Uebers. Lief. 29. — Prediger Dr. **J. Jelski:** Ueber Offenbarung (Predigt). — **Jüd. theol. Seminar** in **Breslau:** Jahresbericht 1899 nebst d. wissenschaftl. Beilage. — **Grand Rabb. Zadoc Kahn** in Paris: La Bible I. — Rabb. Dr **A. Kaminka** in Essegg: תחכמוני. — Dr. **Gustav Karpeles:** 109 Bücher und Broschüren aus d. Gebiete der Wissensch. d. Judenthums. — Dr. **Kleo** in Bonn: J. Rülf, Was wir sollen und wollen (Vortrag). — **M. Kraus:** 36 Werke aus dem Gebiete der

jüd. Geschichte u. Lit. — Dr. **D. Künstlinger** in Krakau: 1) Flöckner, Steinthals Hypothese über Simson; 2) das Buch Hiob u. d. salom. Schriften; 3) H. Ginal, Ahns pract. Lehrgang d. engl. Sprache; 4) Ed. v. Hartmann, Kirchmanns erkenntnistheor. Realismus; 5) W. Irving, Geschichte der Kalifen; 6) A. Mirski, חללי המקרים u. חליפות החיים; 7) 8 Nummern der ביבליותיקה עברית. 8) H. Sike, Euangelinm Infantiae. — **Landes-Rabbinerschule** in Budapest: Jahresbericht 1889 nebst d. wissenschaftl. Beilage. — Rechtsanw. Dr. **F. Landau**: 1) Allgem. Zeitung d. Judenth., II. Jhrg.; 2) A. Frank, die Kabbala; 3) M. Loewenthal, Hiob; 4) Pentateuch. — Dr. **M. Lefkowits** in Nasville: Staatslehre auf kantischer Grundlage. — Prediger Dr. **D. Leimdörfer** in Hamburg: Koheleträtsel. — Prediger Dr. **M. Levin**: Lehrbuch jüd. Gesch. u. Lit. 3. Ausg. — Landesrabb. Dr. **A. Levinsky** in Hildesheim: 1) Festpredigt; 2) Trauerrede. — Rabb. Dr. **Maybaum**: 1) S. Holdheim, Predigten III. Th.; 2) מחזור ed. Heidenheim; 3) H. Strack, Das Blut im Glauben u. Aberglauben der Menschheit (2 Ex.); 4) תהלים mit deutsch. Uebers. — **Cl. Montefiore** in London: The Jewish Quarterly Review (Forts.). — **Rudolf Mosse**: Allgem. Zeitung des Judenthums 1899. — Frau Dr. **Joël Müller**: Herders sämmtliche Werke, Wien u. Prag 1813-19. (16 Theile.) — **San. Rath Dr. S. Neumann**: Der babyl. Talmud ed. L. Goldschmidt Bd. II. 1. u. 2. Lief., III. 6. u. 7. Lief. — Dr. **L. Neustadt** in Breslau: Jüd. Volksblatt 1899. — Rabb. Dr. **F. Perles** in Königsberg: Samuel Kraus' griech. u. lat. Lehnwörter (Recension). — **Rabbiner-Seminar** hier: Jahresbericht 1897/98. — Dr. **Z. Rabbiner**: 1) Beiträge zur hebr. Synonymik im Talmud u. Midrasch: 2) J. L. Gordon, אגרות יהודה ליב גארדאן I.; 3) Malbim, ישעיה. — Dr. **M. Rachmuth** in Waidhofen: 1) Geiger, Nachgelassene Schriften V.; 2) M. Rosenbaum, ס׳ תעלומות חכמה I. u. II. — Oberrabb. Dr. **Ritter** in Rotterdam: 1) תורה mit niederdeutsch. Uebers.: 2) Schepp, Honderd Gezegden en Verhallen onzer Rabbyner. — Dr. **M. Schreiner**: Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islâm. — Dr. **E. Silberstein**: Conrad Pellicanns. — **Th. Simon**: Eine Anzahl hebr., griech. u. lat. Werke. — **Societé des Études Juives** in Paris: Revue des Études Juives (Forts.). — Dr. **Leopold Stein**: Proverbios morales von Santob de Carrion. — Prof. Dr. **L. Stein** in Bern: Die sociale Erage im Lichte der Philosophie. — Frau Prof. **Steinthal**: Aus dem Nachlasse ihres sel. Gatten, des Prof. Dr. H. Steinthal, 150 Bücher u. Broschüren aus dem Gebiete der biblichen Wissenschaften u. der jüd. Gesch. u. Lit. — **Universität in Gottingen**: Programm 1899. — **Universität in Heidelberg**: 1) H. Osthoff, Vom Supletivwesen der indogerm. Sprachen; 2) Robert Wilhelm Bunsen. Ein acad. Gedenkblatt. — **Universität in Prag**: Ordnung der Vorlesungen. — **Verein zur Abwehr des Antisem.**: Mittheilungen 1899. — **Verein Schomer Israel** in Lemberg: Israelit 1899. — Rabb. Dr. **H. Vogelstein** in Königsberg: 33. Bericht über den Religionsunterricht d. Synagogengem. z. Königsb. i. Pr. — **Zuckermandel** in Breslau: Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe. — **Zunz-Stiftung**: 1) W. Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer III; 2) S. Kraus, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum I; 3) Luncz, Estori ha-Parchi, כפתור ופרח Th. II. —

Anlage C.

Rechnungs-Abschluss für das Jahr 1899.

	M.	Pf.		M.	Pf.
Kassenbestand am 1. Januar 1899	9156	50			
Einnahmen.			**Ausgaben.**		
Jährliche Beiträge	10536	—	Local, Miethe etc.	1829	35
Zinsen	7931	70	Honorare	13050	—
Immerwährende Mitgliedschaft und Geschenke	4400	—	Allgemeine Verwaltungskosten	2093	15
			Bibliothek	1274	20
Coupons aus der Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung	105	—	Angekaufte M. 7500 Königsberger 4 % Stadt-Oblig.	7513	65
Zuwendung zur Moritz Meyer-Stiftung	400	—	Prämie aus der Moritz Meyer-Stiftung	35	—
Zuschuss des D.I.G.B. zur Honorirung der Lehrkurse für Religionsunterricht	900	—	Kassenbestand	7633	85
	33429	20		33429	20

Activa. Bilanz. Passiva.

Activa	M.	Pf.	Passiva	M.	Pf.
Kassenbestand	7633	85	Eiserner Fonds	179690	20
Hypothek Lindenstrasse 60/61	120000	—	Für laufende Ausgaben verwendbar	11205	50
Mark 1500 3½ % Preuss. Cons. Anl.	1500	—	Reserve zu Propagandazwecken	350	—
			Isidor Gebert-Stiftg.	1500	—
Mark 2000 3½ % Preuss. Centralbod.-Credit-Pfandbriefe	2000	—	Joseph Lachmann-Stiftung	5000	—
Mark 17500 3 % Preuss. Consols	15948	60	Moses Mendelssohn-Stiftung	2376	05
			Dr. Frankl-Stiftung	1338	70
Mark 15000 3½ % Preuss. Consols	15340	30	Moritz Meyer-Stiftg	1440	80
			Dr. Moritz Kirschstein-Stiftung	3798	50
M. 3500 3 % Reichsanleihe (Dr. Kirschstein-Stiftung)	3500	—	Ludwig Philippson-Stiftung	16301	35
M. 51000 3½ % Ostpreuss. Pfandbr.	50665	20			
M. 7500 4 % Königsberg. Stadtanleihe	7506	15	Reservirt zum Zweck der Lehrkurse für Religionsunterricht	1093	—
	224094	10		224094	10

Anlage D.

Stipendienkasse.

	M.	₰		M.	₰
Kassenbestand am 1. Januar 1899 .	7390	—			
Einnahmen.			**Ausgaben.**		
Jährliche Beiträge .	1401	—	Bezahlte Stipendien	3370	—
Einmalige Beiträge .	837	—	Kassenbestand . .	8116	55
Zinsen	279	30			
Montagsvorlesungen	1569	25			
Rückzahlung eines früheren Stipendiaten	10	—			
	11486	55		11486	55

Ferner Mk. 75 3 1/3 % Pommersche Pfandbriefe.

Anlage E.

Verzeichniss der Wohlthäter

der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums.

(§ 9 des Statuts.)

I. Stifter.

Gebr. Eltzbacher, Cöln.
Dr. Moritz Kirschstein.
Frau Johanna Levy geb. Salomon.*
Frau Stadträthin Nanny Meyer.*
Dr. Paul Meyer.
Generalconsul Franz Philippson in Brüssel.
Geh. Commerzienrath Louis Simon.

Stadtrath Burchardt.

Dr. Bernh. Ginsberg.
B. H. Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Moritz B. Goldschmidt, Frankfurt a. M.
David Herzog.
Joseph Lachmann.
Stadtrath Moritz Meyer.
John B. Oppenheimer in Leipzig.
Dr. Ludwig Philippson, Bonn.
Albert Salomon.
Commerzienrath Caesar Wollheim.

II. Immerwährende Ehrenmitglieder.

Frau Fanny Oppenheimer, Leipzig.*

Frau Prof. Sarah Lazarus, Berlin.
Frau Bertha Oppenheimer, Leipzig.

III. Immerwährende Mitglieder.

Julius Alexander.
Jüdische Gemeinde Braunschweig.
Siegfried Brünn*
Stadrath Friedländer, Frankfurt a. M.
Benedict Moritz Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Marcus Moritz Goldschmidt, Frankfurt a. M.
Israelit. Tempelverband, Hamburg.
Synagogen-Gemeinde Königsberg i. Pr.
Geh. Commerzienrath B. Liebermann.
Albert Philipp Meyer.
Dr. S. Neumann.
Jacob Plaut, Leipzig.
Julius Rotholz.
E. Rothschild, Stadtoldendorf.
Siegmund Saller.
Comm.-Rath Carl Berthold Simon.
Theodor Stern, Frankfurt a. M.
Arnold Weiss.

Siegfried Beschütz.
Senator J. R. Bischoffsheim, Brüssel.
Geheimer Commerzienrath G. v. Bleichröder.
Geheimer Commerzienrath Meyer Cohn.
H. Demuth.
Commerzienrath Theodor Jacob Flatau.
Hermann Friedländer, Hamburg.
Isidor Gebert.
Adolf Ginsberg.
Abraham Goldschmidt.
Hermann B. H. Goldschmidt, Brüssel.
Commerzienrath Jacob Israel.
Isaac Koenigswarter, Frankf. a. M.
Heinrich Kraft.

Geh. Commerzienrath Salomon Lachmann.
Director Joseph Lehmann.
Frau Sarah Lehrs.
Albert Lessing.
Moritz Levy.
Louis Liebermann.
Frau Philippine Liebermann, geb. Haller.
Adolph v. Liebermann-Wahlendorf.
Dr. Moritz Loevinson.
Geh. Commerzienrath V. Mannheimer.
Martin J. Meyer.
Geh. Commerzienr. Joel Wolf Meyer.
Stud. jur. Adolf Salomon Meyer.
Frau Zerline Meyer.
Jacob Nachod, Leipzig.
J. Neumann.
N. Oppenheim.
Louis Perl.
Eugen Riess.
Louis Riess.
Adolf Abr. Russ.
General-Consul William Schönlank.
Commerzienrath Isaak Simon.
Geh. Commerzienrath Mor. Simon, Königsberg i. Pr.
Siegmund Sulzbach, Frankfurt a. M.
Ritter Joseph von Wertheimer, Wien.
Stadtrath Alexander Wolff.

IV. Beitragende Mitglieder.

Emil Abel.*
Markus Adler.
Carl Arnheim.
Leopold Aron.
Dr. Paul Arons.
Herrmann Auerbach
Louis M. Bamberger.
Philipp Berg.
Adolf Biram.
Julius Bleichröder.
Geh. Sanitätsrath Dr. J. Boas.
Benno Braun.
Fritz Chrumbach, Dresden.
Eduard Cohen, Frankfurt a. M.
Alexander Meyer Cohn.
Carl Cohn.
Rechtsanw. Dr. Heinr. Meyer Cohn.
Geh. Sanitätsrath Dr. Croner.
Bernhard C. Croner.
R. Demuth.
Theodor Demuth.
M. D. Feilchenfeld.
Dr. F. Feilchenfeld.
Benno Fiegel.
S. Fleischer, Leipzig.
H. Frenkel.
Commerzienrath Martin Julius Friedländer.
Eduard Gaudchau.
Moritz Gaudchau.
Frau Commerzienrath Louis Gerson.
Dr. J. Ginsberg.
Felix Glaserfeld.
Heinrich Philipp Goldschmidt.*
Julius Goldschmidt.
Dr. Otto Goldschmidt.
Geh. Commerzienrath Ludwig Max Goldberger.
Julius Grünwald
Director Maximilian Herrmann.
Hermann Herz.
Paul Herz.
Geh. Com.-Rath Wilhelm Herz.
Josef Heymann.
Emil Heymann.
Hugo Heymann.
Moritz Heymann.
Jacob. Hirschberg.
Albert Hirschland.
Louis Imberg.*
Leopold Isaak.
Isidor Itzig.
Emil Jacob.
Leopold Jacobi.
Alphons Jacobsohn, Leipzig.
Adolf Jacoby.
Ernst Jacoby.
Gustav Jacoby.

Hermann Jacoby, Potsdam.
Julius Jacoby.
Julius Jacoby, Dresden.
Sanitätsrath Dr. Jastrovitz.
Julius Joelsohn.
Paul Jüdel.
Gebrüder Katz.
Berthold Kirstein.
Kraft & Levin.
Geh. Sanitätsrath Dr. Kristeller.
Rechtsanwalt Dr. Felix Landau.
Prof. Dr. Leopold Landau.
Hermann Landsberger.
Commerzienr. Jacob Landsberger.*
Louis Landsberger.
Theodor Lassally.
Emil Latz.
Geheimr. Prof. Dr. Lazarus, Meran.*
Adolf Levy.
Alexander Levy,
Benas Levy.
Martin Levy.
Moritz Lewin.
Rechtsanw. Ad. Lewinsky.
Frau Anna Liebermann.
Prof. Dr. Felix Liebermann.
Victor Lilienfeld, Leipzig.
Jacob Lippmann, Aachen.
Hermann Loewenherz.
Harry Loewenstein.
Selmar Loewenstein.
Willibad Loewenthal.
Max Löwy.
Commerzienr. Emanuel Lohnstein.
Frau Comm.-Rath Hermann Markwald.*
Theodor Marcus.
Geh. Sanitätsrath Dr. Marcuse.
Simon Mayer.
Emanuel Meyer.
Ernst Meyer.
Fritz Meyer.
Georg Meyer.
Justizrath S. Meyer.
Dr. Ludwig Meyer.
August J. Meyer
Max H. Meyer.
Moritz Monasch.
Gustav Mosler.
Rudolf Mosse.
Fritz Nachod, Leipzig.
Moritz Nast.
Frau Julius Nelke.
Moritz Neufeld.
Frau Julie Neumann, geb. Rathenau.
Consul Georg Oppenheim.
Prof. Dr. Gustav Oppert.
Prof. Dr. M. Philippson.
S. Pincson.
Ferdinand Reichenheim.
Eugen Rosenstiel.
Edgar Rosenthal.
Ludwig Russ.
Gustav Sachs.
Rechtsanwalt Hugo Sachs.
Louis Sachs.
Julius Schüler.
L. J. Siesskind.
Dr. Herm. Veit Simon.
B. Simon, Hamburg.
Consul A. M. Simon, Hannover.
Louis Simon.
Theodor Simon.
Speyer Ellissen, Frankfurt a. M.
G. Traube.
Max Weiss.
Wilhelm Weisstein.
Joseph Zielenziger.

Jährliche Beiträge zur Stipendienkasse
zahlen die mit einem * bezeichneten Wohlthäter, sowie ferner:

Geh. Sanitätsrath Dr. Abraham
Jüdische Gemeinde in Berlin.
Moritz Mannheimer.
Rechtsanwalt Dr. Felix Makower.
Milde Stiftung der Familie Philipp Veit.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google